Revue Néo-Scolastique de Philosophie

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

VINGT-HUITIÈME ANNÉE

Deuxième série — 1926 — Troisième année

LOUVAIN

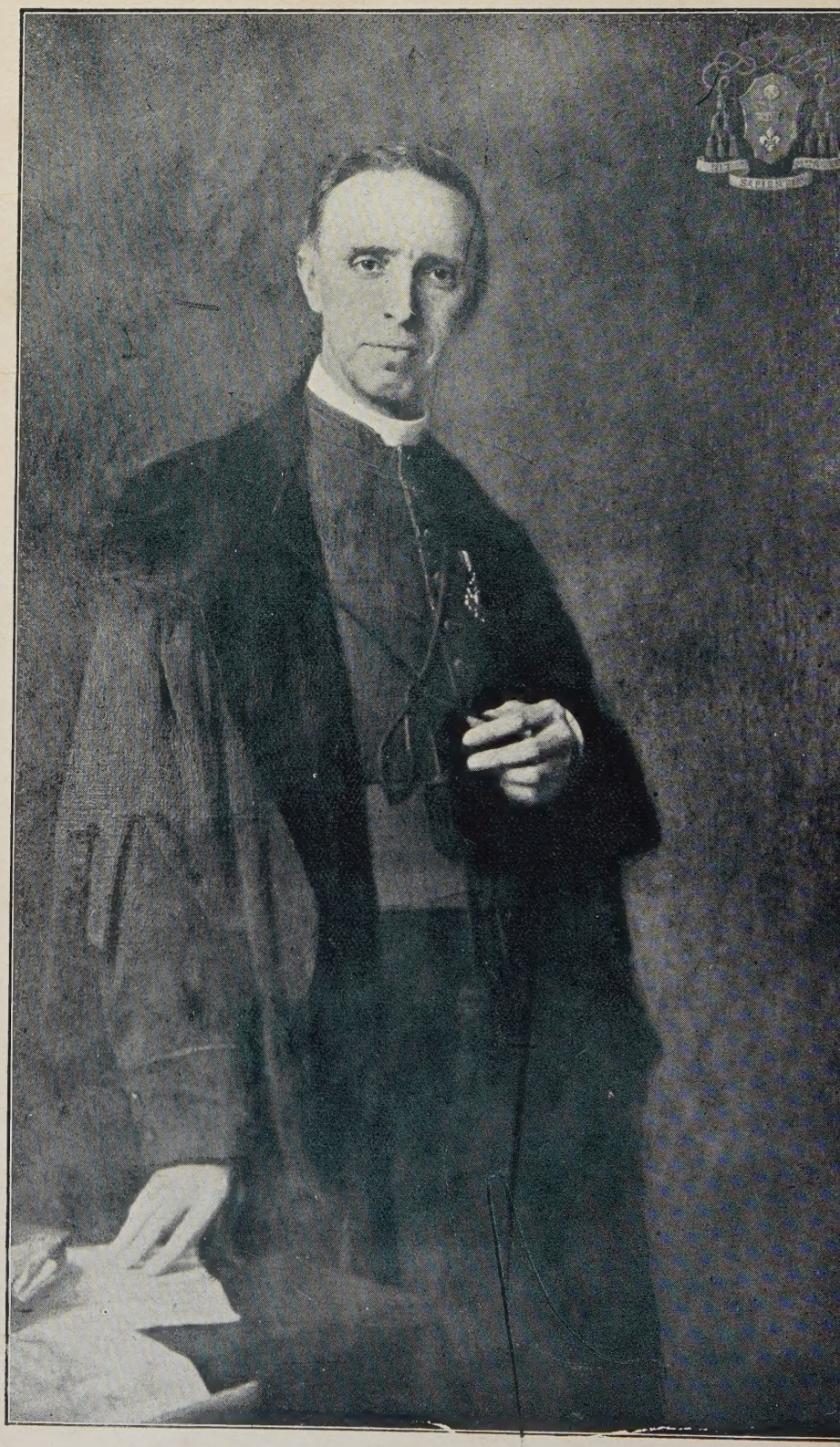
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

LOUVAIN
IMPRIMERIE « *NOVA ET VETERA* »
136, rue de Tirlemont, 136
(EM. WARNY)

11274

Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/revue-philosophique-de-louvain_1926_28



D. MERCIER, fondateur de la " Revue Néo-Scolastique „ (1894)

I

S. E. LE CARDINAL MERCIER

S. E. le Cardinal MERCIER est décédé à Bruxelles le 23 janvier 1926.

Un deuil profond frappe l'Institut de Philosophie, l'Université de Louvain, la Belgique, l'Eglise. La nation tout entière s'est levée pour suivre ses funérailles. Dans tous les pays du monde, l'émotion causée par sa mort a réveillé les enthousiasmes et les admirations dont il fut l'objet durant sa vie. Jamais la disparition d'un homme n'a suscité des regrets plus universels et plus unanimes.

Ces regrets, les rédacteurs de la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* les ressentent à un titre particulier. Le deuil qu'ils portent est celui des enfants qui pleurent la mort du chef de la famille. Ne sont-ils pas les fils spirituels du

grand Cardinal ? C'est lui en effet qui, en 1894, fonda cette Revue et en fixa les directives. Professeur à l'Université de Louvain et Président de l'Institut de Philosophie, il la dirigea jusqu'au moment où il fut élevé à l'épiscopat en 1906, et depuis il ne cessa de s'y intéresser et de l'aimer.

C'est dans cette Revue que sa pensée philosophique vint à maturité ; et ceux qui voudront relire les études qu'il a disséminées dans les vingt premiers volumes de la collection, pourront y retrouver les étapes que suivit cette pensée dans son développement.

La philosophie du Cardinal Mercier l'a pénétré tout entier, et elle imprègne toute son œuvre.

Sa riche personnalité offre de multiples aspects, comme un joyau de prix dont les facettes brillent de feux distincts, selon l'angle sous lequel on le retourne. Homme d'étude, on peut dire qu'il consacra sa vie à la philosophie et aux sciences, aux problèmes religieux et sociaux, à la théologie et à la mystique. La philosophie dont il entreprit la reconstruction porte en elle un levain de vie, et le sillage qu'il laisse derrière lui résistera à l'action

du temps. Mais aux travaux de l'étude il sut joindre les labeurs de l'action. La nature, qui de coutume partage les grandes qualités qui font, ou le savant ou le conducteur d'hommes, les rassembla en faisceau dans la personne du Cardinal Mercier. Elle y joignit par surcroît ces dons exquis du cœur qui ont fait de lui un ami incomparable, non seulement pour ceux qui ont vécu dans son intimité, mais pour les milliers d'hommes de tout rang et de tout pays qui ont senti le chaud rayonnement de son âme.

Ce que fut l'action de l'archevêque dans son diocèse, l'action du patriote dans la guerre, l'action civilisatrice exercée après guerre par cet homme qui sut rendre l'humanité meilleure, — on le saura plus tard, quand l'histoire écrira ses verdicts sur les temps troublés que nous avons vécus.

Mais il importe de dire, et on ne le répétera jamais assez, que chez le Cardinal Mercier l'homme d'action fut servi par l'homme d'étude, et que celui-ci rendit possible celui-là. D'autres ont dit et écrit au sujet des problèmes religieux, sociaux et politiques de notre temps, des choses analogues à celles qu'on retrouve dans ses discours, dans

ses lettres pastorales, dans ses mandements. Où est la supériorité de *sa* pensée, le secret de *sa* royauté intellectuelle ? Dans la solidarité qu'il établit entre tous ses enseignements et les principes de sa philosophie. La métaphysique, la morale, la psychologie, qu'il avait étudiées durant la période professorale de sa vie ont vivifié tout ce qu'il a fait et publié durant sa carrière épiscopale. Parfois cette philosophie affleure et on la reconnaît expressément. Plus souvent elle demeure souterraine, comme les fondations invisibles qui portent les grandes cathédrales ; et néanmoins elle sert de soutien à tout l'édifice de sa pensée.

Une prochaine livraison de cette Revue sera consacrée à la pensée philosophique du Cardinal Mercier, aux avenues principales dans lesquelles cette pensée se répandit.

M. De Wulf.

II

IN MEMORIAM

Le cardinal Mercier a saisi toutes les occasions qui se sont offertes au cours de sa vie professorale pour fixer la conception qu'il se faisait de la philosophie. L'organisation que reçut l'Institut de Philosophie de Louvain s'inspire de ces idées directrices.

Nous reproduisons ci-dessous des extraits de deux documents qui datent des débuts de son enseignement à Louvain : le rapport sur les Études supérieures de Philosophie présenté au Congrès de Malines le 9 septembre 1891 ; et le discours qu'il prononça le 2 décembre 1894 lors d'une manifestation de sympathie en son honneur.

I

Former des *hommes,* en plus grand nombre, qui se vouent à *la science pour elle-même,* sans but professionnel, sans but apologétique direct, qui *travaillent de première main* à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive ; *se créer les ressources* que ce travail réclame, tel est le double but auquel doivent tendre aujourd'hui les efforts de ceux qui se préoccupent du prestige de l'Eglise dans le monde et de l'efficacité de son action sur les âmes.....

Un champ immense est ouvert à l'observation scientifique. Les cadres de l'ancienne philosophie sont devenus trop étroits, il faut les élargir.

L'homme a multiplié la puissance de sa vision, il pénètre

dans le monde des infiniment petits et plonge le regard dans des sphères auxquelles nos plus puissants télescopes n'entrevoient pas de limites ; la physique et la chimie avancent à pas de géant dans l'étude des propriétés de la matière et de la combinaison de ses éléments ; la géologie et la cosmogonie refont l'histoire de la formation de notre planète et des origines de notre globe ; la biologie et les sciences naturelles étudient la structure intime des organismes vivants, leurs relations avec l'espace ou dans la succession des temps, et l'embryogénie commence à se rendre compte de leurs origines ; les sciences archéologiques, philologiques et sociales remontent le passé de notre histoire et de nos civilisations : quelle mine inépuisable à exploiter, que de terrains à creuser et de matériaux à décomposer, que de pionniers enfin à mettre à l'œuvre pour tirer parti de tous ces trésors !

Il faut, dit le grand Léon XIII, que dans ces différents domaines nous ayons des chercheurs et des maîtres, qui par leur action *à eux*, leurs œuvres *à eux*, conquièrent le droit de parler au monde savant et de s'en faire écouter, et alors, le jour où l'on se reprendra à répéter l'éternelle objection que la foi aveugle, que la foi et la raison ne sont pas compatibles, nous répondrons mieux que par des principes abstraits, mieux que par des volumes érudits, mieux que par un appel au passé, nous répondrons par le témoignage de faits actuels et vivants.....

Mais s'il est beau, s'il est nécessaire de se livrer aux travaux d'analyse, il faut reconnaître, l'expérience ne l'a que trop démontré, que l'analyse laissée à elle seule engendre aisément des habitudes d'esprit étroites, une sorte de répugnance instinctive pour tout ce qui dépasse le fait observé, des tendances, sinon des doctrines positivistes.

Or la science n'est pas une accumulation de faits, c'est un système embrassant les faits et leurs mutuelles relations, ce n'est pas un agrégat d'atomes, c'est un organisme.

Écoutons à ce sujet le Cardinal Newman, qui a si bien compris le rôle de l'enseignement supérieur aux temps actuels :

« En présence du livre immense que la vérité étale devant nous, écrit-il, nous avons comme la vue basse ; nous ne pouvons le lire qu'à la condition de regarder de tout près les mots, les syllabes, les lettres dont il est fait ; de là la nécessité de sciences particulières. Mais celles-ci ne nous donnent pas la représentation exacte de la réalité. Les sciences particulières *abstraient*. Or les relations qu'elles isolent par la pensée *se tiennent dans la réalité ;* elles s'enchaînent les unes aux autres, et c'est pour cela que les sciences spéciales appellent une science des sciences, une synthèse générale, en un mot, la philosophie » [1]).

Mais ne semble-t-il pas, MM., que nous tournions dans un cercle vicieux et que nous demandions l'impossible ?

Nous venons de dire que les œuvres de synthèse sont antipathiques aux hommes d'observation : la philosophie n'est-elle pas, par définition même, une science synthétique ?

Et d'ailleurs, comment suffire aujourd'hui à la double tâche de rester au courant des sciences et d'en synthétiser les résultats ?

La difficulté, en effet, est grave et délicate.

Les sciences se sont tellement multipliées que la philosophie a naturellement subi, elle aussi, la loi de la division du travail. Jadis la philosophie embrassait l'universalité des êtres envisagés dans leurs propriétés physiques, mathématiques et métaphysiques ; mais depuis un siècle cette vaste unité est brisée ; à l'époque de Wolff, la science de la nature et les mathématiques se séparèrent de la métaphysique ; il n'y eut plus dès lors entre elles de langue commune ; les équivoques surgirent, les termes qui rendent les notions les plus fondamentales de l'esprit humain, ceux

1) J. H. Newman, *The idea of a University*. Discours III, 4.

de matière, par exemple, de substance, de mouvement, de cause, de force, d'énergie, et quantité d'autres furent pris dans des acceptions différentes selon qu'il s'agissait de science ou de philosophie ; de là des malentendus que l'isolement accentuait et c'est ainsi que l'on en vint souvent à considérer la tendance scientifique et celle de la métaphysique comme incompatibes ou même en opposition l'une avec l'autre.

Que l'on ajoute à cela le dédain de Descartes pour les spéculations laborieuses de l'ancienne métaphysique et le scepticisme professé par l'auteur de la Critique de la raison pure sur tout ce qui dépasse les limites de l'expérience sensible, et l'on s'expliquera pourquoi la philosophie était tombée dans le décri et comment il se fait que, le jour où Léon XIII proclama devant le monde par son Encyclique *Æterni Patris* la nécessité et l'obligation de retourner à la philosophie traditionnelle dont saint Thomas d'Aquin est le représentant le plus autorisé, il n'obtint de la plupart des savants chrétiens eux-mêmes qu'un silence à peine respectueux.

Aussi est-ce surtout sur les jeunes générations que le Souverain Pontife reporta ses espérances. C'est à elles qu'il voudrait inspirer en même temps l'amour de la science et l'amour de la philosophie.

Et puisque, en présence du champ de l'observation qui va s'élargissant tous les jours, les courages individuels se sentent impuissants, il faut que l'association supplée à l'insuffisance du travailleur isolé, et que des hommes d'analyse et de synthèse se réunissent pour réaliser, par leur commerce journalier et leur action commune, un milieu approprié au développement harmonieux de la science et de la philosophie.

Tel est, vous l'avez compris, le but de l'Ecole spéciale de philosophie que Léon XIII, le restaurateur magnanime des hautes études a voulu fonder dans notre pays, et placer sous le patronage de saint Thomas d'Aquin, cette incarna-

tion puissante de l'esprit d'observation uni à l'esprit de synthèse, ce travailleur de génie qui prit toujours à tâche de féconder la philosophie par la science et d'élever en même temps la science jusqu'aux hauteurs de la philosophie.

II

Dans une institution complète, il faut un enseignement général et des travaux spéciaux : A cet enseignement général, nous avons tâché de pourvoir par un ensemble de cours généraux, complétés par des conférences auxiliaires; c'est l'enseignement destiné à tous ceux qui se sentent un désir, fût-il lointain, de formation supérieure; c'est le sol où germeront les vocations spéciales. Pour celles-ci les travaux de laboratoire, les séminaires, les directions d'études ou les maîtrises de conférences.

Les études complètes de l'Institut durent trois, et même pour quelques élèves d'élite, quatre années. Elles présupposent les études préliminaires, soit des candidatures en sciences ou en philosophie, soit d'un séminaire ecclésiastique.

Dès la seconde année, l'élève, tout en fréquentant les cours généraux, se choisit une spécialité, où il puisse donner libre carrière à ses aptitudes personnelles et à ses préférences ; il s'inscrit dans l'une des trois sections de sciences physiques et mathématiques ; de sciences biologiques; de sciences sociales et politiques.

Cette combinaison semble éviter un double écueil: l'encyclopédisme d'autrefois, et le spécialisme à outrance,

L'esprit humain oscille toujours, Messieurs, c'est son histoire, entre les extrêmes.

L'ancienne conception de l'enseignement supérieur était encyclopédique ; l'université était une sorte de concentration de tout le savoir humain, « universitas omnium scientiarum ».

Cette conception a vieilli ; on a senti que le champ des connaissances humaines a besoin d'être divisé, subdivisé. Dans chaque département scientifique, se sont dessinés, petit à petit, des cantons, des communes distinctes qui vont se subdivisant, à leur tour, en des sections plus restreintes, à mesure que s'étend l'investigation et que se précisent les méthodes. Chacune de ces sections a ses ateliers indépendants où chaque travailleur cultive *sa* spécialité.

Mais prenons-y garde.

Spécialiser, c'est abstraire, considérer à part.

Or, l'abstraction n'est que la première démarche de l'intelligence, l'acheminement nécessaire vers les conceptions générales. L'homme n'abstrait que pour pouvoir ensuite *universaliser*.

Le but final de la pensée c'est de comprendre, c'est-à-dire, non plus prendre à part, mais prendre *avec* autre chose, embrasser sous un seul regard une chose avec toutes ses relations.

L'évolution du savoir est pareille à celle des organismes.

De part et d'autre, l'évolution est solidaire d'une double loi, la loi de la différenciation des organes et des fonctions, et la loi de leur subordination au bien de l'ensemble.

De même que la perfection d'un organisme se mesure au degré de spécialisation de ses fonctions, sous la dépendance d'une vie commune, de même, toute spécialité scientifique qui veut être un progrès, doit demeurer liée à la science générale.

C'est à la réalisation de cette conception du savoir que l'Institut supérieur de philosophie a l'ambition de travailler.

Non pas, par la mise en circulation de formules surannées ou vides de sens, à la façon des scolastiques de décadence ; ni par des constructions systématiques a priori, à la façon des panthéistes allemands de la première moitié de ce siècle ; mais en partant des faits et en ne négligeant aucun domaine où l'investigation peut espérer trouver des

matériaux nouveaux, pour la synthèse vivante, toujours progressive, de la philosophie.

Deux grands courants entraînent aujourd'hui les esprits : le positivisme, grossi, pour une part, des eaux du panthéisme allemand, et le courant revivifié de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.

Le positivisme a été défini par Stuart Mill la systématisation d'un mode unique de penser, le mode de penser positif.

Le mode de penser positif, c'est l'observation du phénomène. Il s'oppose au mode de penser spéculatif, à la spéculation rationnelle.

Le positivisme n'a foi qu'aux phénomènes et à leurs lois ou, pour parler plus rigoureusement, aux phénomènes et aux coïncidences de phénomènes.

Tout ce qui sort de là est non-avenu, le positiviste l'ignore, veut l'ignorer ; en Angleterre et aux Etats-Unis, il a donné un nom à cette ignorance voulue, l'agnosticisme.

Le Positivisme doit les trois quarts de son succès, Messieurs, à une inconsciente ou habile confusion d'idées.

Il semble, à entendre les tenants de la doctrine positiviste, que la science soit avec eux.

L'humanité, disait Auguste Comte, a passé par trois états : la religion, c'est l'inconnu ; la métaphysique, c'est la conjecture ; la connaissance exclusive du fait, c'est la science.

Si arbitraire, si erronée que soit cette loi d'évolution de la pensée, il reste toujours qu'elle identifie le mode de penser positif avec la science, et relègue dans le domaine de l'inaccessible, c'est-à-dire en dehors de la science, tout ce que n'atteint pas la méthode positive.

Positivisme, emploi de la méthode positive, science deviennent ainsi insensiblement synonymes.

Du coup, voilà l'immense légion de ces travailleurs consciencieux qui, dans le coin de la science qu'ils défrichent,

ne connaissent pas d'autre criterium que l'observation et l'expérimentation, les voilà, dis-je, classés parmi les tenants du positivisme.

Non, Messieurs, ces travailleurs sont des savants, fidèles aux méthodes rigoureuses des sciences d'observation : voilà tout !

Il en est parmi eux, sans doute, qui, subissant la tyrannie de l'habitude, transportent à des domaines étrangers, les exigences de la méthode positive et sont insensibles à toute preuve qui n'est pas par le fait, mais c'est là, comme le notait déjà saint Thomas, un travers d'esprit dont il n'y a aucun argument à tirer en faveur des théories positivistes.

« Il faut se vaincre, observe saint Thomas, pour rompre avec une habitude d'esprit. Car l'habitude, en nous devenant comme une seconde nature, contribue à fixer l'esprit dans une direction déterminée. Dès lors, remonter le courant ou changer de direction demande un effort et toute nature humaine est rebelle à l'effort » [1]).

N'est donc pas positiviste, Messieurs, quinconque pratique la méthode positive ou même n'en pratique point d'autre ; n'est pas même positiviste, quiconque ne croit, *en fait*, qu'au phénomène et à ses lois ; le positivisme n'est pas de l'indifférence pratique, c'est une philosophie, la *systématisation* du mode de penser positif, *à l'exclusion* de tout autre mode de penser.

Une pareille philosophie ne tient pas, et ceux qui la professent sont forcés de s'en écarter.

Auguste Comte a pu prôner la méthode positive, classer les sciences d'après cette méthode ; ses disciples ont beau exalter la pensée du maître et prétendre que seule la méthode positive est en état de faire l'unité dans les esprits et d'asseoir l'ordre dans la société, l'esprit humain ne saurait se cantonner dans l'observation du phénomène et de coïncidences de phénomènes.

1) In II Met. lect. 5.

La méthode exclusivement positive est anti-scientifique, et le positivisme est contre nature.

Je ne dirai pas que l'observation externe est incapable de nous donner aucune certitude sans prendre appui sur l'observation *interne* ; je ne dirai pas davantage que l'observation de *coïncidences*, soit de phénomènes concomitants, soit d'antécédents et de conséquents, est incapable par elle-même de nous donner jamais la connaissance d'une *loi* et, par conséquent, de justifier l'appellation de *science* de la nature ; ces choses-là ont été dites cent fois, il serait banal d'y insister.

Ce que je veux souligner, c'est que la science ne gît ni dans l'observation, ni dans l'expérimentation des faits, mais dans la compréhension des faits par des principes supérieurs.

Mais depuis quand donc, Messieurs, sommes-nous en droit de parler de *science* en astronomie, en physique, et, dans une certaine mesure, en chimie, en biologie ?

Le jour où Képler fit rentrer les mouvements des planètes dans les lois générales de la mécanique, l'astronomie scientifique fut constituée.

La physique étudiait depuis des siècles la chaleur, ses manifestations, ses lois empiriques.

Vienne la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur et, par suite, la possibilité d'appliquer la mécanique mathématique aux phénomènes thermiques, la thermodynamique sort de l'empirisme, pour entrer dans la phase définitive de la « science ».

Il en sera de même en chimie, puis en chimie physiologique et, plus tard, en biologie générale : à mesure que l'esprit humain pourra s'élever au-dessus du fait observé, soumettre la chimie à la physique et, par elle, aux principes antérieurs et plus généraux des mathématiques, la science chimique se constituera.

Or, Messieurs, la science ne s'arrête pas au seuil des mathématiques. Demandez-le plutôt au mathématicien-

philosophe que nous avons le bonheur de posséder au milieu de nous, et qui a tenu à jeter sur notre Institut naissant, un reflet de sa renommée, je dirais de sa gloire européenne, s'il n'était pas là pour nous écouter ; demandez-lui si son âme est en repos, aussi longtemps que les notions de matière, de quantité, de continu, d'espace, de temps, de force, d'énergie, ne lui ont pas pleinement révélé leurs secrets.

Consultez ses écrits, ceux de de Tilly, du regretté Père Carbonnelle ; les mémoires de Boussinesq, les œuvres d'Ampère, de Gauss ; les leçons de physique générale de Cauchy ; interrogez les recherches plus hardies de Lobatchefsky et de Riemann : reportez-vous à plus de vingt siècles, à la base de la géométrie d'Euclide et aux postulats d'Archimède, allez jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, à toutes les pages de Descartes, de Leibniz et d'Euler, partout vous trouverez la philosophie.

De même que la mathématique éclaire et dirige la physique, de même la métaphysique est le flambeau des mathématiques et des sciences qui en dépendent.

Tout le monde n'a pas la satisfaction facile d'Auguste Comte. C'est de lui que le positiviste Huxley a osé écrire : « Ses connaissances scientifiques étaient, pour la plupart, des plus superficielles et de seconde main. Il n'a point saisi les grands traits de la science ; ses idées sur le rôle de la science nous font sourire ; je me sens irrité chaque fois que je le vois mis en avant comme un représentant de la pensée scientifique ».

On comprend l'irritation d'Huxley.

Un esprit qui pense, adopte ou crée nécessairement une philosophie. Car il est impossible à un homme qui réfléchit, de ne pas poursuivre jusqu'au bout l'explication universelle des choses : or, cette explication est, par définition même, la philosophie.

« Pourquoi vit une nation ou un siècle, dit M. Taine lui-même, sinon pour former des conceptions d'ensemble ?

On n'est complètement homme que par là. Si quelque habitant d'une autre planète, poursuit-il, descendait ici pour nous demander où en est notre espèce, il faudrait lui montrer les cinq ou six grandes idées que nous avons sur l'esprit et le monde. Cela seul lui donnerait la mesure de notre intelligence » [1]).

Voyez Herbert Spencer : il réunit en une vaste encyclopédie ce que les sciences, l'histoire, la politique, la religion peuvent nous apprendre sur le progrès de l'humanité. A quoi tout cela se réduit-il ? A des phénomènes ; moins encore, à des impressions, des états de conscience. L'au delà, ce quelque chose d'opposé aux états de conscience et qui agit sur nous, est inconnaissable.

Mais cet inconnaissable est un substratum réel, doué de force ; celle-ci est éternelle, principe de tous les phénomènes d'agrégation et de désagrégation dont la série constitue l'évolution universelle. L'idée hégélienne soulève ainsi, malgré lui, le positivisme au-dessus du terre à terre des faits.

Darwin l'avait fait passer dans le domaine des sciences naturelles et biologiques ; Herbert Spencer l'adapte à l'universalité des choses.

Un principe universel, à la fois matière et esprit, traverse toutes les existences phénoménales et s'y réalise progressivement. La matière cosmique, les organismes vivants, les sociétés ou organismes sociaux vont se différenciant toujours davantage sous l'empire d'une foi fatale d'évolution.

C'est la substance de toute la philosophie comtemporaine.

En dehors de cette conception moitié positiviste, moitié panthéiste, je vois bien quelques partisans attardés du spiritualisme de Descartes et de l'éclectisme de Victor Cousin ; j'aperçois, de çà de là, quelques essais de criticisme, de nombreux travaux d'histoire de philosophie,

1) *Le Positivisme anglais*, pp. 11-12.

mais une idée maîtresse qui prétende à l'explication de la nature, je n'en trouve pas, si ce n'est à l'école d'Aristote et de saint Thomas.

A nous, Messieurs, de revendiquer les droits de l'expérience à l'encontre de cet apriorisme arbitraire qui contraint les faits à se prêter à l'évolution indéfinie d'un inconnaissable aux attributs contradictoires.

La philosophie n'a pas pour mission de prédire ce qui doit être, mais d'expliquer ce qui est.

Etudier les faits, autant que possible tous les faits, ceux de la nature inorganisée comme ceux de la nature organisée, ceux de l'histoire comme ceux de l'ordre économique ou politique, tel doit être le premier souci de quiconque aspire à constituer la philosophie véritable.

Ne soyons pas, disions-nous ailleurs, de ceux qui, à propos de ces mille et un petits faits précis dont l'analyse patiente et minutieuse fait la force et l'honneur de la science contemporaine, ne songent jamais qu'à se demander avec un dédain à peine dissimulé : A quoi bon ? A quoi cela sert-il ?

Rien de plus antiscientifique et de plus décidément contraire au véritable esprit d'Aristote et de ses disciples du moyen âge, que cette préoccupation intéressée.

Les faits sont des faits, et il suffit qu'ils soient, pour qu'ils méritent d'être étudiés.

Nous avons la conviction profonde, fortifiée chaque jour par l'expérience, que la métaphysique aristotélicienne et scolastique sur les corps, sur les êtres animés, sur l'homme, sur l'ordre logique, moral et social, sur Dieu premier principe et couronnement suprême de tout ce qui est, n'est plus à refaire, mais ce serait une tentative insensée et vaine de vouloir l'*imposer* aux résultats sans cesse croissants des sciences d'observation.

La philosophie ne devance pas les sciences, mais les suit, pour en synthétiser les résultats sous la direction des premiers principes de la connaissance humaine.

Le programme de l'Institut comprend l'ensemble des matières philosophiques. A trois d'entre elles, à la cosmologie, à la psychologie, à la morale, et au droit social se trouve relié un groupe correspondant de sciences particulières.

A la Cosmologie sont rattachées les mathématiques, les lois et théories physiques, chimiques et cristallographiques.

A la Psychologie, la biologie cellulaire, l'embryogénie, l'anatomie et la physiologie, plus particulièrement du système nerveux, et la psycho-physiologie. Nous voudrions y rattacher, au plus tôt, la pathologie cérébrale et l'anthropologie.

A la Morale et au Droit Social, les sciences politiques et économiques.

De concert avec ces trois cours, autour desquels gravite tout l'enseignement *scientifique* de l'Ecole, il se donne un cours biennal de métaphysique, comprenant alternativement l'ontologie et la théodicée.

L'étude des fondements de la science certaine a pris, depuis Kant, le père commun de ces deux conceptions qui se sont fondues dans la philosophie contemporaine, le positivisme et le panthéisme, une importance capitale : nous y consacrons un cours spécial.

Enfin, l'histoire de la philosophie fait l'objet d'un cours triennal en connexion avec l'enseignement philosophique de l'année. Mais, au lieu de suivre l'ordre chronologique qui condamne trop souvent l'historien à une nomenclature de faits, le professeur... a adopté l'ordre logique, qui lui permet de relier plus directement son enseignement à l'enseignement principal de l'année.

Tel est donc, — outre un cours destiné à fournir aux étudiants laïcs un exposé du dogme catholique, — tel est, dis-je, Messieurs, dans ses grandes lignes, le programme de notre Institut.

N'est-il pas évident qu'il réclamait une organisation d'ensemble, un *Institut* permettant à des hommes d'analyse

et de synthèse de réaliser, par leur commerce journalier et leur action commune, un milieu approprié au développement harmonieux de la science et de la philosophie ?

Sans doute, nombre de matières inscrites à notre programme, sont déjà professées à l'Université. Mais les cours universitaires comprennent trop ou trop peu : *trop*, dans ce sens que l'enseignement professionnel doit entrer dans une multiplicité de faits et de détails techniques dont la philosophie n'a pas à se préoccuper ; *trop peu*, parce que l'enseignement professionnel a souvent l'observation des faits pour but final, tandis que, au point de vue où nous nous plaçons, les faits ne sont et ne peuvent être qu'un moyen, un point de départ vers la connaisseance des causes et des lois plus générales.

III

NOTE

SUR

LE PRINCIPE DES NATIONALITÉS

Depuis la guerre, le principe des nationalités semble avoir conquis de nouvelles faveurs.

Ce n'est pas qu'on ait pris la peine d'en donner une démonstration théorique. Comme en bien d'autres domaines, non seulement le bon public, mais ceux mêmes qui ont eu le redoutable honneur de tenir en leurs mains les destinées du monde, ont accueilli, sans trop y réfléchir, des formules séduisantes peut-être par leur apparente simplicité, mais qui n'avaient d'autre mérite que de bien servir leurs desseins.

Sans tenir compte des critiques dont le principe des nationalités a fait l'objet depuis son invention, on est allé répétant que les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes ; que l'Europe et le monde doivent s'organiser sur la base des nationalités.

Les traités de paix, qui en ont fait une large application, ont donné à ces doctrines une solennelle consécration. L'avenir nous dira avec certitude — mais le présent nous laisse déjà prévoir quelque peu son verdict — si la confiance qu'on a mise en ces théories n'était pas vaine, ou du moins exagérée.

On peut voir aujourd'hui, en bien des pays, s'accentuer

des mouvements nationalistes séparatistes, encouragés sans doute par le triomphe des revendications d'autres groupes nationaux. De graves problèmes politiques sont ainsi soulevés dans le monde que d'aucuns voudraient encore voir trancher par l'application absolue du fameux principe.

Il est donc intéressant de chercher à préciser, pour mieux le juger, la signification du principe des nationalités.

On peut le formuler d'une manière générale en disant : Toute nation a le droit de former un État.

D'aucuns diront même que le bon ordre international exige la correspondance exacte entre les Etats et les nations : le monde ne connaîtra la paix que si chaque nation y peut former l'Etat de son choix.

On dira donc, selon le degré de rigueur attribué au principe : La société internationale doit admettre la légitimité des aspirations nationales et reconnaître la qualité d'Etat à toute nation qui le désire ; ou : La société internationale doit exiger que ne subsiste aucun Etat réunissant des membres de différentes nations.

*
* *

Pour apprécier la valeur de ce principe et des règles pratiques qu'on en déduit, demandons la définition de l'Etat et de la nation.

On est assez aisément d'accord pour reconnaître à certaines sociétés le titre d'Etat. La liste des Etats aujourd'hui existants est dressée sans contestation. La définition porte donc sur un objet précis, bien connu, et, dans l'acception qui nous intéresse, on pourra dire sans soulever, pensons-nous, de graves protestations que l'Etat est une société juridiquement reconnue comme souveraine, organisée d'une manière permanente en vue d'assurer le bien temporel le plus complet de ses membres.

S'agit-il au contraire de définir la nation, nous ne trouverons plus pareille uniformité. Il suffit pour s'en con-

vaincre de constater qu'en bien des cas la légitimité de pareille appellation, que s'attribuent des groupes soi-disant nationaux, est vivement contestée. Les nations mêmes dont l'existence est reconnue se voient assigner des frontières différentes par les uns ou les autres. Ainsi l'objet à définir varie selon les appréciations, et naturellement les définitions ne concordent pas.

Cependant, si diverses soient-elles, les définitions de la nation peuvent se ramener à quelques types généraux.

Pour certains, nation est synonyme d'Etat existant. La nation, dit le *Dictionnaire de l'Académie française*, est « la totalité des personnes nées ou naturalisées dans un pays et vivant sous un même gouvernement ». La nationalité sera donc, dans ce cas, une qualité qui s'acquiert et se perd selon les règles positives exprimées par les constitutions.

Pour d'autres, ce sont en général les auteurs français, la nation est un groupe librement constitué auquel viennent s'agréger tous ceux qui le désirent et qu'on veut bien y accueillir. La nation, disait Durkheim, est « un groupe humain dont les membres, pour des raisons ethniques ou simplement historiques, *veulent* vivre sous les mêmes lois, former un état. » [1]). La nationalité c'est essentiellement, selon Emile Boutroux, « *la volonté* qu'ont un certain nombre d'hommes de vivre ensemble dans le pays où ils sont nés et où leur personnalité est empreinte, de cultiver ensemble les mêmes souvenirs, et de poursuivre les mêmes fins » [2]).

Quelle est, pour ces auteurs, la fin de la nation, le but vers lequel la volonté de tous ses membres se concentre ? C'est l'organisation d'un état autonome. Dès lors, la nation est, dans cette hypothèse, l'ensemble des hommes qui *veulent* réaliser ensemble leur bien commun par la constitution d'un même état.

1) Cit. René Johannet, *Le principe des nationalités*, p. 22.
2) Cit. Eug. Baie, *Le droit des nationalités*, p. 18.

Un troisième groupe, où les Allemands et les Italiens dominent, prétend donner de la nation une définition basée sur des éléments objectifs. Ceux-ci, même s'ils ont leur origine première dans une activité libre de l'homme, se « réalisent » cependant chez certains individus au point qu'ils peuvent être constatés du dehors. Les membres d'une nation lui appartiennent donc qu'ils le veuillent ou non.

Mancini, que beaucoup proclament père de la théorie des nationalités, définit la nation « une société *naturelle* d'hommes, où l'unité de territoire, d'origine, de mœurs et de langue a établi une communauté de vie et de conscience sociales » [1]).

La nation est naturellement distincte de tout autre groupe semblable; elle a « un type physique particulier, un caractère, des mœurs, des habitudes qui lui sont propres, une langue commune à tous ses membres » [2]).

La nationalité, c'est « la communauté de l'esprit, du sentiment, de la race, devenue héréditaire, dans une masse d'hommes » [3]).

Pour autant qu'elle soit intelligible, c'est à ce groupe qu'on pourrait rattacher la définition de Littré. Nation : « Réunion d'hommes habitant un même territoire, soumis ou non à un même gouvernement, ayant depuis longtemps des intérêts assez communs pour qu'on les regarde comme appartenant à la même race ».

Enfin certains auteurs, prenant une position intermédiaire, exigent chez les membres du groupe national à la fois un sentiment d'unité et la réunion en plus ou moins grand nombre des éléments objectifs. La nation suppose une volonté d'unité qui soit fondée sur une communauté réelle. « L'essence de la nationalité est un sentiment... une nation est une nation parce que les membres de celle-ci

1) Mancini, *Prelezioni*, p. 37.
2) Cathrein, *Moralphilosophie*, II, 737.
3) Blüntschli, *Théorie générale de l'Etat*, p. 75.

la tiennent pour telle, avec passion et unanimement. Mais ils ne peuvent le faire que s'il existe entre eux des affinités véritables et puissantes, s'ils ne sont pas divisés par des séparations maintenues artificiellement entre les races mélangées d'où ils proviennent ; s'ils possèdent un fonds commun d'idées morales fondamentales, telles que celles qui sont les plus aisément implantées par des croyances religieuses communes ; s'ils peuvent se glorifier d'une commune tradition héréditaire ; et leur sens national sera d'autant plus fort qu'à ces sources d'unité ils pourront ajouter une langue commune, une littérature commune et un commun corps de droit. Si ces liens manquent, au moins en majorité, il ne peut y avoir d'assertion de nationalité. Car, même si toute la population participe au sens national pour le moment, aussitôt que les individus commencent à essayer de jouir de la liberté et de l'unité qu'ils requièrent au nom de la nationalité, ils se séparent les uns des autres, et leur liberté sera leur ruine » [1]).

*
* *

Il est bien clair que le principe des nationalités prend une signification toute différente selon la définition de la nation que l'on a adoptée.

Si nation est synonyme d'état, le principe ne peut même pas être formulé. Ce serait une pure tautologie.

Si l'on admet une définition purement volontariste, le principe revient à dire : Dès qu'un groupe humain veut constituer un état il en a le droit et les autres états doivent le laisser faire et le reconnaître.

Si l'on admet une définition purement réaliste, excluant formellement le consentement — inspiré par la volonté ou par le sentiment — des membres de la nation, le principe signifie que tous les hommes en qui se trouvent réunis les

1) Ramsay Muir, *Nationalisme et Internationalisme*, trad. de Varigny, pp. 65-66.

caractères essentiels de la nationalité ne peuvent refuser de constituer ensemble un même état dont les autres puissances doivent encourager ou même exiger la création.

Si, enfin, c'est une définition à la fois volontariste et réaliste qu'on adopte, le principe des nationalités s'exprimerait en disant : quand un groupe humain veut constituer un état, il en a le droit lorsque sont réunies les conditions objectives qui rendront viable l'état dont ils rêvent.

Ainsi, selon qu'on adopte une définition volontariste ou réaliste de la nation, un même principe servira à affirmer le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ou à justifier l'asservissement de tous ceux qu'on prétend membres d'une même nation. « Le pays allemand que nous réclamons, écrivait Treitschke, est nôtre par la nature et par l'histoire. Nous Allemands qui connaissons l'Allemagne et la France, nous savons ce qui convient aux Alsaciens mieux que ces malheureux eux-mêmes... Nous voulons, contre leur volonté, leur rendre leur être propre ». En 1790, Merlin de Douai, déclarait au nom de la France, « le peuple alsacien s'est uni au peuple français parce qu'il l'a voulu ; c'est donc sa volonté seule... qui a légitimé l'union ».

On peut observer assez habituellement que les auteurs pour définir la nation s'inspirent de considérations pratiques : ils adoptent la définition qui permettrait de maintenir ou de réaliser l'ordre qu'ils souhaitent. Et ainsi le principe des nationalités est devenu un argument à la disposition de tous : s'agit-il de favoriser l'affranchissement d'un peuple ? On pose une définition volontariste ; veut-on, au contraire, réaliser ou maintenir de force l'unité d'un groupe ? On formule une définition réaliste dans laquelle on indique comme constitutifs de l'unité nationale les caractères communs aux individus qu'on veut maintenir associés.

Il arrive même que, selon les besoins de la cause, on passe sans s'en apercevoir d'une conception à l'autre, et

même qu'on affirme et nie à la fois le principe des nationalités.

Il est curieux de relire à ce sujet certaines des fameuses déclarations du Président Wilson au cours de l'année 1918.

La grande guerre a eu « pour cause profonde le mépris des droits des petits peuples ou nationalités qui manquaient d'union et de force pour se faire respecter, lorsqu'ils prétendaient décider eux-mêmes de leur allégeance » (11 février 1918).

Aussi le grand but de la guerre « c'est le règne de la loi fondée sur le consentement des gouvernés et soutenu par l'opinion organisée de l'humanité », le règlement de toute question territoriale ou de souveraineté se fera donc « sur la base de la libre acceptation de ce règlement par le peuple immédiatement intéressé » (4 juillet 1918).

Impossible, par conséquent, d'admettre des propositions qui ne concèdent rien « aux préférences des populations dont on discute le sort » (8 janvier 1918).

Voilà bien l'affirmation volontariste de la nation. Le principe des nationalités est lui aussi nettement admis : « une rectification des frontières italiennes devra être opérée conformément aux données clairement perceptibles du principe des nationalités » (8 janvier 1918). Rien n'indique ici en quel sens la théorie s'applique à l'Italie. Pour la Russie, Wilson est volontariste : « donner à la Russie toute latitude... de décider en pleine indépendance de son propre développement politique et de son organisation nationale » (8 janvier 1918). C'est un peu moins clair pour les peuples de l'Autriche-Hongrie « dont nous désirons voir sauvegarder et assurer la place parmi les nations, et à qui devra être accordée en toute liberté la possibilité d'un développement autonome » (8 janvier 1918).

Quant à la France, il n'ose faire appel direct à un principe nationaliste : « le territoire français tout entier devra être libéré... le préjudice causé à la France par la Prusse

en ce qui concerne l'Alsace-Lorraine... devra être réparé » (8 janvier 1918) [1]).

Mais voici maintenant des nations dont le fondement est historique : « les rapports des différents états balkaniques entre eux devront être déterminés par un échange amical de vues tenant compte des données d'allégeance et de nationalité historiquement établies » (8 janvier 1918).

D'autres semblent bien être définies simplement par la race : « aux régions turques de l'Empire ottoman actuel devront être garanties la souveraineté et la sécurité ; mais aux autres nationalités qui sont sous la domination turque on devra garantir... la pleine possibilité de se développer d'une façon autonome » — « un état polonais indépendant devra être créé, il comprendra les territoires habités par des populations indiscutablement polonaises ».

Après avoir admis et appliqué le principe des nationalités, le Président Wilson est contraint de passer outre. Il faudra bien attribuer à certains états des territoires non nationaux : « à la Serbie devra être assuré un libre et sûr accès à la mer » — « on devra assurer un libre et sûr accès à la mer aux populations polonaises » (8 janvier 1918). L'avis des populations de ces territoires n'aura donc plus de valeur et, pour elles, le principe des nationalités est inapplicable.

Quand il s'agit des colonies, le droit des peuples diminue de moitié. Pour tout ce qui concerne les revendications coloniales « les intérêts des populations en jeu pèseront d'un même poids que les revendications équitables des gouvernements dont le titre sera à définir ».

Et enfin, la solution pratique ne respectera parfois ni la

1) Le traité de Versailles est plus explicite : « Les Hautes Parties contractantes, ayant reconnu l'obligation morale de réparer le tort fait par l'Allemagne en 1871, tant au droit de la France qu'à la volonté des populations d'Alsace et de Lorraine, séparées de leur patrie malgré la protestation solennelle de leurs représentants à l'Assemblée de Bordeaux » (Prologue de la section V). C'est bien la nation volontariste.

volonté des intéressés ni la race ou les exigences historiques, mais les requêtes du bien de l'humanité reconnues par une assemblée délibérante. « Toutes les nations engagées dans cette guerre doivent prendre part au règlement de toutes les questions qui y sont appliquées... [1]) la paix doit être soumise dans chacun de ses détails au jugement commun ». Celui-ci devra accorder sans doute la plus complète satisfaction à toutes les aspirations nationales « bien définies » mais pour autant qu'elle puisse leur être donnée « sans introduire des causes nouvelles ou perpétuer des causes anciennes de discorde et d'antagonisme susceptibles, avec le temps, de rompre la paix de l'Europe et par conséquent du monde » (11 février 1918).

Puisque l'univers entier se trouve intéressé, la société des nations ne pourra pas abandonner la solution des difficultés à la libre discussion des populations qu'elles concernent, elle devra constituer « un tribunal de l'opinion universelle qui sanctionnera toute modification internationale sur laquelle les peuples directement intéressés ne pourraient se mettre d'accord à l'amiable » (4 juillet 1918). « Les problèmes (politiques soulevés alors) ne sauraient être discutés séparément ou en petits comités. Aucun d'eux ne concerne un intérêt particulier ou séparé sur lequel l'opinion du monde entier puisse fermer les yeux. Tout ce qui touche à la paix intéresse l'humanité » (11 févr. 1918).

Qui ne voit combien le principe des nationalités est ainsi tour à tour soumis à des interprétations diverses, puis limité et enfin presque contredit par ceux-là même qui en font la règle suprême de l'ordre international?

Voici enfin l'article 10 du Pacte fondamental de la Société des Nations : « Les membres de la Société s'engagent à respecter et à maintenir contre toute agression

1) Ne faut-il pas lire impliquées? Toutes les citations du Président Wilson sont données d'après Pierre de Leyrat dans la Revue *La Paix des Peuples* du 25-2-19.

extérieure l'intégrité territoriale et l'indépendance politique *présente* de tous les membres de la Société ».

C'est la négation du droit des nationalités futures, si elles veulent un jour se soustraire à la domination d'un Etat pour se rattacher à un autre. Pareil texte adopté avant l'établissement de l'unité de l'Italie, eût empêché de lui appliquer le principe des nationalités. Celui-ci ne vaudra plus, à l'avenir, que pour justifier la désagrégation d'un Etat réclamée par diverses nations formées dans son sein ou pour autoriser la fédération volontaire de groupes autonomes. Alors seulement il ne sera pas question d'agression extérieure.

*
* *

Nous apercevons donc clairement que le soi-disant principe des nationalités n'est qu'une formule équivoque pouvant recevoir des interprétations très différentes et justifier toutes les aspirations d'autonomie ou de domination des groupes humains.

Porter un jugement simple sur ce principe est dès lors impossible ; il faut le discuter dans chacune de ses interprétations. Cependant, il y a une erreur fondamentale à laquelle aucune n'échappe. C'est de légitimer l'activité d'un groupe humain sans considération des intérêts plus généraux. C'est de l'individualisme de groupe, si l'on peut ainsi dire : dès lors qu'une collectivité le veut, peu importe que ce soit pour de bonnes raisons ou sans motif, dès lors que les intérêts d'une race l'exigent, tout l'ordre universel doit accepter la constitution d'un Etat nouveau.

Etres intelligents, les hommes, associés ou non, ne peuvent négliger de s'élever jusqu'à la considération d'un ordre qui les dépasse. Capables de favoriser ou de ruiner le bien de leurs semblables, ils doivent orienter leurs efforts vers la réalisation de l'ordre universel que Dieu veut et qu'il leur a donné le moyen de connaître. En saine morale, il faut donc exiger que soient respectés les droits des sociétés

auxquelles la constitution de l'Etat nouveau peut porter un préjudice injustifié. Ce pourra être tout d'abord le cas de l'Etat dont un groupe national prétendrait se détacher. Les avantages qu'ils ont retirés de la participation prolongée à une association obligent ses membres à servir le bien commun qu'elle poursuit ; si donc la séparation n'était pas justifiée par la tyrannie ou par les exigences du bien de tous, elle serait à condamner dans la mesure où elle lèserait les droits du gouvernement ou de la collectivité délaissée.

Nous disons les droits du gouvernement pour indiquer que l'accord des populations intéressées ne suffit pas toujours. L'autorité sociale doit être respectée quand elle n'abuse pas de ses droits, sous peine de voir tout l'ordre ébranlé. Ceci ne va pas à dire que l'intérêt du gouvernant prévale sur celui des gouvernés : c'est le bien même des membres de la société qu'on assure en exigeant d'eux le respect et l'obéissance aux chefs légitimes.

Par delà la société directement mise en cause par les revendications nationalistes, il faut encore envisager les exigences du bien universel ou du moins plus général. La paix du monde n'est pas convenablement assurée par là même que les exigences de groupes nationaux sont satisfaites. Est-il même possible d'accorder satisfaction à tous, puisque des prétentions contradictoires sont formulées ? La nation allemande et la nation française sont-elles et seront-elles jamais d'accord sur l'attribution de l'Alsace-Lorraine ?

On le voit, certaines des contradictions que l'on trouve dans les déclarations du Président Wilson que nous citions plus haut, sont inspirées par les justes exigences de l'ordre général : c'est la revanche de l'expérience sur l'idéologie du principe des nationalités. On comprend de même les dispositions de l'article 80 du traité de Versailles : l'Allemagne... reconnait que l'indépendance de l'Autriche sera inaliénable, *si ce n'est du consentement de la Société des Nations.*

*
* *

A ce vice commun de toutes les interprétations du principe, la solution purement volontariste ajoute le défaut signalé par Ramsay Muir d'engager les jeunes nationalités dans des expériences folles.

Il ne suffit pas de le vouloir pour réussir à constituer un nouvel état prospère. Le bon fonctionnement de la société exige la réunion de conditions diverses concernant la population, les ressources naturelles, la configuration du sol : c'est ainsi, nous l'avons vu, qu'on doit réclamer dans certains cas un accès à la mer. Ce n'est pas parce que les tchécoslovaques ont voulu constituer un même état que tous les habitants de la république nouvelle se déclarent aujourd'hui satisfaits. Est-il bien assuré qu'une Irlande absolument indépendante verrait son sort s'améliorer ?

L'amour bien ordonné de soi oblige donc les peuples à ne pas s'engager à l'aveugle dans une politique simpliste des nationalités et, dès lors, on ne peut exiger des autres nations l'appui pour une revendication d'autonomie si l'on doit craindre pour l'état nouveau un insuccès, dangereux souvent, par contre-coup, pour la paix du monde.

*
* *

La solution purement réaliste subordonne à tort le bien des hommes au maintien ou au développement d'une race, d'une langue, d'une forme quelconque de vie. Les formes sociales sont pour les hommes et non l'inverse. L'appartenance à un même groupe ethnique ne suffit pas pour avoir les mêmes intérêts légitimes.

Si nous refusons d'admettre avec les volontaristes outranciers qu'un peuple puisse songer exclusivement à son bien, ce n'est pas pour tomber dans un autre abus et méconnaître les droits de la liberté humaine.

Les individus et les groupes ne peuvent être totalement

asservis, réduits au rôle de simple moyen vis-à-vis du prochain, obligés à subir un régime qui n'assure pas leur bien propre sous prétexte d'une communauté naturelle, assez arbitrairement définie.

Nous admettrions que, dans des cas particuliers, on puisse obliger certains hommes à subir un régime qui leur déplaît. Mais il faudra que leur bien soit malgré tout assuré et qu'il y ait une nécessité de leur imposer ce sacrifice pour assurer un bien plus général et de grave importance. C'est ce qui justifie la revendication formulée par le Président Wilson d'un accès à la mer pour la Pologne, d'où découle en pratique l'obligation pour les populations occupant ce territoire de devenir polonaises. C'est ce qui justifie l'art. 34 du traité de Versailles par lequel l'Allemagne renonce, en faveur de la Belgique, à tous droits et titres sur les territoires d'Eupen et Malmédy et l'art. 37 obligeant les habitants de ces territoires qui n'accepteraient pas la nationalité belge à transporter leur domicile en Allemagne. Cela constitue un certain dédommagement de la Belgique, mais surtout un moyen de rendre plus malaisée une nouvelle invasion de territoire, car on enlève à l'Allemagne les installations militaires, les moyens de mobilisation et les voies de pénétration établies dans ces territoires.

Mais qui peut soutenir que la simple appartenance à un même groupe ethnique, linguistique, religieux permette d'affirmer à priori que la réalisation convenable du bien commun des intéressés exige leur fusion dans un Etat unique, ou que la division du groupe compromettra l'ordre international? Aucune des notes objectives données comme caractéristiques du groupe national n'est d'ailleurs indispensable et la réunion de toutes celles qu'on découvre dans une nationalité qui constitue un Etat prospère ne suffit pas à affirmer dans d'autres cas l'existence d'une nationalité. Qu'on songe aux républiques ibéro-américaines : leur popu-

lation est sur bien des points plus une que celle de l'Italie avant sa constitution actuelle.

*
* *

Ainsi donc, c'est la considération du bien général et non de la nationalité qui seule permet de régler raisonnablement la constitution des Etats. Ce bien général doit être envisagé sous trois aspects :

1° A l'intérieur du groupe national qui tend à créer un Etat nouveau ou élargi : réunit-il les conditions requises pour assurer le bien commun de tous ses membres ?

2° Dans les relations avec l'Etat dont le groupe national veut se détacher : la séparation ne méconnaît-elle pas les intérêts légitimes de l'ancien Etat et de son gouvernement ?

3° Dans la Société des Nations : la constitution de l'Etat nouveau ne va-t-elle pas compromettre gravement la paix générale ?

Le principe des nationalités n'est admissible que si l'on définit la nation comme un groupe humain satisfaisant aux exigences du bien commun considéré sous ce triple aspect.

Une nation ainsi entendue peut toujours se constituer en état que les autres puissances doivent reconnaître ; elle doit même se constituer si elle satisfait seule aux exigences du bien commun considéré sous l'un ou l'autre des trois aspects et, dans ce cas, tous les individus et toutes les puissances doivent aider raisonnablement à son organisation.

Pierre Harmignie.

IV

L'ADAPTATION DE LA GÉOMÉTRIE AU MONDE SENSIBLE *)

La géométrie a pris de nos jours un développement si considérable, qu'on ne saurait construire une théorie complète de la connaissance sans répondre aux nombreuses questions qu'elle pose.

Jusqu'aux recherches de Gauss sur les surfaces courbes et aux travaux de Lobatchewski et de Bolyai sur une géométrie indépendante du postulat classique des parallèles, non seulement la géométrie d'Euclide était la seule qu'on avait conçue, mais encore on ne pensait même pas à la possibilité d'une géométrie différente. Par son indépendance logique et sa féconde application aux sciences expérimentales, la géométrie d'Euclide symbolisait l'alliance de la raison et de l'expérience. Et cette alliance semblait si naturelle qu'on n'a jamais songé à la contester, mais bien à la justifier et à l'expliquer. Ainsi le raisonnement géométrique n'était qu'une application du raisonnement en général aux concepts géométriques. Et ceux-ci n'intéressaient la philosophie que pour autant qu'ils pouvaient servir d'illustration à la théorie de l'origine des idées.

Il nous semble que selon la doctrine thomiste, la géométrie dérive du monde sensible par abstraction, et même

*) Quelques fragments de cette esquisse ont paru dans les *Acta* du récent Congrès Thomiste de Rome, où elle a été présentée. L'auteur y ajoute quelques explications en vue de répondre aux objections qui lui ont été faites.

certains de ses principes s'obtiennent par induction. Les concepts géométriques ne s'obtiennent pas uniquement par la simple abstraction de la matière sensible particulière, mais aussi de la matière sensible commune, et même de la matière intelligible particulière. Les concepts géométriques ne conservent que la matière intelligible commune, sans laquelle la quantité extensive, et par conséquent l'objet même de la géométrie, disparaîtrait.

Cette distinction fondamentale s'accorde entièrement avec l'état actuel de la géométrie. Elle permet aussi, croyons-nous, de justifier et d'expliquer certaines théories récentes sur le raisonnement mathématiqne et les jugements relationnels. De plus, ces éléments de doctrine ne sont pas incompatibles avec les propositions spéciales qui constituent notre thèse.

I. — *La géométrie est l'étude des systèmes de relations ordonnées entre des points dont l'ensemble constitue l'espace.*

La critique sévère à laquelle furent soumis les divers systèmes de géométrie établis au cours du siècle dernier, a montré nettement leur caractère hypothético-déductif. Chacun d'eux n'est que le développement logique des combinaisons possibles impliquées dans un groupe initial d'axiomes, qui énoncent sous la forme de propositions hypothétiques des relations possibles entre les points et cohérentes entre elles. Ces points sont les termes indéfinissables et quelconques de ces relations et leur ensemble constitue l'espace. Les axiomes peuvent être plus ou moins intuitifs, mais ils doivent respecter les règles de la logique.

La définition de la géométrie que nous donnons énonce donc les caractères généraux communs à tous les systèmes de géométrie. Elle convient à la géométrie d'Euclide, comme aussi à la géométrie non-archimédienne et à la géométrie euclidienne à plus de trois dimensions qui dépassent notre représentation. Dans ces conditions l'espace de la géométrie ne saurait être grevé des éléments

intuitifs qui caractérisent la géométrie d'Euclide. Il doit être amorphe, c'est-à-dire susceptible de recevoir toute détermination impliquée dans un groupe possible et cohérent d'axiomes. La forme de l'espace est donc déterminée par les relations qu'on établit entre les points. Nous nous trouvons ici dans l'ordre abstrait où règne l'esprit façonnant la matière intelligible commune, et s'élançant, par des analogies, jusqu'à des conceptions géométriques qui respectent ses lois, mais qui n'ont aucun besoin de s'adapter à la matière sensible.

II. — *Tous les systèmes de géométrie sont formellement vrais et parfaits, quoique tous ne correspondent pas aux données de la connaissance sensible.*

Puisque la structure technique de tout système de géométrie ne comporte aucun élément intuitif, et que la compatibilité interne d'un groupe d'axiomes est la condition fondamentale de sa possibilité mathématique, il devient évident que chaque système de géométrie, quel que soit le caractère pratique de ses axiomes, est vrai. A ce point de vue la géométrie de Riemann est aussi vraie que celle d'Euclide ; et cette dernière est aussi vraie que la géométrie du discontinu de Veronese. On ferait donc un non-sens en se demandant quel est le système de géométrie le plus vrai au point de vue formel. De même il est absurde de dire que tel système est plus parfait que tel autre. Puisque tous doivent remplir les mêmes conditions logiques et que tous sont également vrais au point de vue formel, chacun d'eux est parfait en soi ; et cela indépendamment même de la complexité de son développement déductif.

Par exemple, le fait que le paramètre spatial est nul dans la géométrie d'Euclide, n'est pas une raison pour dire que cette géométrie est plus parfaite que les géométries non-euclidiennes dont les paramètres spatiaux ont une valeur positive ou négative. Certes, la géométrie d'Euclide convient à un espace plus simple en soi que l'espace de Rie-

mann par exemple. Mais ceci n'est pas un signe de perfection supérieure, pas plus que les équations du premier degré ne sont plus parfaites que celles du second degré, parce que plus simples.

Parmi tous ces systèmes possibles, il en est dont les axiomes correspondent plus exactement aux données de la connaissance sensible. Jusqu'à maintenant et malgré l'existence des géométries non-euclidiennes, les principes de la géométrie d'Euclide étaient les seuls dont on affirmait l'accord avec l'expérience. Or s'il est vrai que l'espace euclidien dérive par abstraction de l'espace physique de notre expérience, rien ne nous oblige à conclure de ce fait, que notre intuition spatiale nous donne exclusivement l'espace euclidien ; et réciproquement, que cet espace idéal est le seul qui convienne à notre expérience.

III. — *L'espace non-euclidien de la Théorie de la Relativité est aussi intuitif que celui d'Euclide, et s'adapte mieux à l'espace physique.*

La cosmologie thomiste admet une différence de degré entre l'espace physique et l'espace idéal dénué de tout élément sensible. Or ce n'est pas l'espace idéal qui intéresse le physicien, mais l'espace sensible. Comment ce dernier se présente-t-il à nous ?

Nous savons que l'espace physique est rempli de matière qui est soumise à la gravitation. Les trajectoires suivies par la matière en mouvement sont-elles des droites euclidiennes ? Elles ne le sont pas, quoiqu'elles nous paraissent rectilignes dans un champ d'expérience limité, par rapport à certains repères supposés fixes et aussi rapprochés que possible du champ d'expérience. En réalité le mouvement de la matière et l'attraction universelle produisent une déviation dans les trajectoires suivies par les particules matérielles ; car la plus courte distance entre deux points doit se composer par rapport à l'espace, au temps et à la matière pris ensemble. Et l'on pourrait difficilement

admettre l'existence de forces qui se composent et s'équilibrent en agissant sur une particule matérielle pour l'obliger à suivre une trajectoire euclidienne.

Dans l'univers actuel, nous ne pouvons pas construire une droite rigoureusement euclidienne à cause du mouvement de la terre. En effet, la trajectoire que nous devons tracer pour aller d'un point à un autre doit se composer avec la trajectoire de la terre dans l'espace ; et l'on sait que les différents mouvements auxquels est soumise notre planète rendent cette trajectoire particulièrement compliquée. Il nous est loisible de concevoir et d'imaginer des droites euclidiennes ou même de concevoir cet univers de trajectoires courbes contenu dans un espace euclidien. Mais ces possibilités n'intéressent que le mathématicien.

Ainsi donc la matière intervient dans l'univers en produisant des sortes de plissements qui changent la forme de l'espace de distance en distance, et cet espace se ferme ainsi en prenant une forme quasi sphérique tout en retenant ses trois dimensions [1]).

La matière mondiale façonne en quelque sorte l'espace physique qui la contient, et en détermine la courbure moyenne. Or nous venons de donner la définition de l'espace einsténien. Une fois que nous sommes en possession de ce concept spatial, il n'est guère besoin, en le vidant de tout contenu matériel et de tout champ de gravitation, de le corriger, de lui donner des coups de pouce pour le déformer et aboutir ainsi à l'espace euclidien. Nous pouvons bien le concevoir indépendamment de toute matière et de tout champ de gravitation sans avoir besoin pour cela de lui changer sa forme. Rien ne nous empêche donc de transporter cet espace courbe tel quel dans l'ordre conceptuel.

Cette dissociation de l'espace physique et de l'espace euclidien, qu'on avait l'habitude de confondre nous permet

1) Dans la Théorie de la Relativité, ce n'est pas l'espace qui a quatre dimensions, mais l'Univers, ou Espace-Temps. L'Univers, l'espace euclidien et l'espace physique sont donc trois choses distinctes qu'il faut se garder de confondre.

de voir que l'espace non-euclidien de la Théorie de la Relativité est aussi intuitif que celui d'Euclide, d'autant plus que l'un et l'autre ne conservent que trois dimensions. De plus elle nous montre que l'espace non-euclidien de la Théorie de la Relativité s'adapte plus adéquatement à l'espace sensible, puisque nous pouvons passer directement de l'un à l'autre sans avoir besoin d'un intermédiaire qui serait ici l'espace simple d'Euclide.

Cependant dans un champ d'expérience limité, l'espace euclidien est aussi valable que l'espace non-euclidien ; car la courbure de l'espace par rapport à son étendue est telle, que les trajectoires des particules matérielles sont sensiblement euclidiennes dans un champ restreint. C'est pourquoi dans l'application de la géométrie à la pratique, on préfère garder l'espace plus simple d'Euclide comme le cadre de nos représentations. Mais si nous nous habituons à penser en termes d'un espace non-euclidien, nous finirons par considérer l'espace d'Euclide comme une limite idéale, plus simple que nos représentations et plus difficilement adaptable aux données complexes de la connaissance sensible.

IV. — *L'espace et le temps, en tant que mesurables, sont relatifs.*

On a toujours considéré l'espace et le temps comme deux absolus, tant dans leur essence que dans leur mesure. Le physicien s'occupe de mesurer l'espace et le temps et non point de fixer leur essence. Le philosophe peut donc les interpréter comme il l'entend sans gêner pour cela les conclusions des physiciens.

On s'était habitué dernièrement à concevoir la relativité des mesures spatiales ; mais on n'avait jamais pensé au caractère relatif des intervalles de temps. La perception de la simultanéité et la durée psychologique qui nous fournissent le concept du temps absolu, étaient étendus sans restriction à l'univers tout entier. Or deux événements considérablement éloignés dans l'espace peuvent

être simultanés pour un observateur et consécutifs pour un autre. Tout dépend du mouvement des observateurs l'un par rapport à l'autre. Car l'unique agent connu qui nous permet de remarquer l'incidence de ces événements est la lumière dont la transmission n'est pas instantanée. En réalité ces deux événements sont simultanés ou ils ne le sont pas ; il n'y a pas de milieu possible. Mais il n'existe pas un être dont les organes de perception enregistreraient tous les événements de l'univers aussitôt qu'ils se produisent. Nous ajouterons que tout en faisant un acte de foi dans la réalité du temps absolu, nous devons reconnaître que les données des expériences nous obligent à admettre que nos mesures du temps ne peuvent qu'être relatives. Dans la vie pratique cette relativité de nos mesures temporelles n'est guère sensible ; car les événements que nous enregistrons ne sont pas suffisamment éloignés dans l'espace pour manifester les écarts de temps dus à la transmission de la lumière.

V. — *L'Univers à quatre dimensions formé par l'union de l'espace et du temps, est un absolu qui donne une image objective du monde sensible.*

La représentation des mouvements de la matière, ou, si l'on veut la localisation d'un événement dans l'Univers, a toujours exigé deux facteurs inséparables : l'espace à trois dimensions, et le temps à une dimension. Et pourtant l'on se représentait l'Univers avec trois dimensions seulement. Car si le temps intervenait nécessairement dans toutes les formules de la mécanique, on ne lui donnait pas la place qu'il mérite dans notre représentation du monde. Jusqu'à présent nous faisions une coupe dans l'univers pour séparer l'espace et le temps, et nous confondions l'univers avec l'espace physique. Mais comme l'unique attribut des mesures spatiales et temporelles est de servir de coordonnées aux événements de l'univers, il convient de les réunir en un continuum unique à quatre dimensions où ils ne se dis-

tinguent que par leur mode de détermination de ces événements.

La portée de cette assimilation est considérable, car elle nous permet d'appliquer la géométrie à quatre dimensions au monde sensible [1]). Ainsi la géométrie de l'univers se complique, mais le nombre d'hypothèses physiques se trouve considérablement diminué. En effet, tous les systèmes de géométrie peuvent s'adapter à l'expérience, pourvu qu'ils soient complétés par un cycle convenable d'hypothèses physiques. Pour que la géométrie d'Euclide, par exemple, s'applique au monde sensible, il a fallu la compléter par une longue série d'hypothèses, depuis celle de l'attraction universelle jusqu'à celle de la contraction de Lorentz. Mais pour des raisons de simplicité et d'économie, la géométrie de l'Univers sera celle dont les axiomes correspondent le plus adéquatement aux données de la connaissance sensible, et qui exige le moins d'hypothèses possibles pour retracer l'histoire de l'univers. Or nous avons vu que la géométrie non-euclidienne de Riemann répond entièrement à ces besoins.

La nouvelle figure du monde est donc profondément intuitive ; et l'on se tromperait gravement en la considérant comme une simple théorie abstraite qui dépasserait l'expérience. On ferait aussi une erreur non moins profonde en la confondant avec la négation d'une réalité absolue. Quoique le nom même de la Théorie de la Relativité puisse prêter à cette équivoque, la Théorie de la Relativité est, en réalité, une théorie physique de l'Absolu, car elle

1) Ce n'est pas de la géométrie euclidienne à quatre dimensions et sans paramètre spatial qu'il s'agit ici, mais de la géométrie riemannienne à quatre dimensions représentée dans un espace courbe avec le temps comme quatrième coordonnée. La première n'est que le redressement dans un espace imaginaire plan, de la géométrie ordinaire à trois dimensions considérée comme sa projection. Et cet espace imaginaire n'implique ni temps ni mouvement. Minkowski a repris cette géométrie en considérant le temps comme quatrième dimension imaginaire, pour l'appliquer aux données de la physique nouvelle. Mais sa tentative n'a pas eu de succès. Ce qui montre encore une fois que la géométrie d'Euclide est loin d'être aussi intuitive qu'on a voulu le penser jusqu'ici.

accorde le caractère relatif de nos mesures de l'espace et du temps avec la Réalité absolue que le physicien cherche toujours à atteindre.

Le continuum tétradimensionnel de l'univers, ou Espace-Temps, est justement le cadre absolu de la réalité physique. Ce cadre est identique pour tous les observateurs quel que soit leur mouvement : c'est ce qu'exprime mathématiquement l'unité de l'intervalle spatio-temporel entre deux événements. Ce qui n'est pas absolu et qui justifie le titre qu'on a donné à la Théorie de la Relativité, c'est la coupe que chaque observateur fait dans l'Espace-Temps. Il obtient ainsi un espace et un temps qui lui sont propres et qui diffèrent de ceux d'un observateur animé d'un mouvement différent. Mais les inégalités de l'espace et du temps de chacun d'eux se compensent par leur union dans l'Univers unique et absolu dont on ne saurait ainsi nier l'objectivité.

Nos conclusions sont identiques à l'énoncé des propositions que nous avons essayé de démontrer. Elles sont donc faites pour combattre la méfiance qu'un grand nombre de philosophes thomistes témoignent à l'égard de la nouvelle figure du monde. Il ne nous suffit point de déclarer que les thèses fondamentales de l'ontologie et de la cosmologie scolastiques sont au-dessus des inventions des physiciens. Il nous faut encore descendre dans l'arène du progrès scientifique, nous pénétrer de l'esprit de ces doctrines nouvelles, et leur donner leur vraie valeur dans notre philosophie.

*
* *

La thèse que nous présentons a soulevé deux objections fondamentales : l'une conteste la légitimité même des géométries non-euclidiennes en tant que géométries ; l'autre nous reproche de confondre l'objet formel des mathématiques et celui de la physique.

Les géomètres modernes, nous dit-on, sont trop sévères

pour l'intuition. Ils voudraient l'éliminer complètement, et construire la géométrie, comme l'algèbre et même l'arithmétique, à coups de définitions abstraites, ne supposant aucun emprunt à l'intuition. Or c'est là un excès. Toutes les sciences de la quantité empruntent à l'intuition et surtout la Géométrie : l'intuition du discret, du continu, du continu homogène, de l'espace pur. Or l'espace pur a trois dimensions ; sa droite est la droite euclidienne qui exige le postulat des parallèles d'Euclide. Dès lors, la négation de ce postulat, soit dans le sens riemannien, soit dans le sens lobatchefskien est un non-sens, si on veut garder au mot « droite » son sens primitif. C'est par des généralisations habiles, qui supposent des définitions initiales purgées de toute intuition, qu'on donne un sens aux géométries non-euclidiennes. Mais celles-ci ne sont plus des géométries car les propriétés de l'espace pur, c'est-à-dire de l'espace en tant qu'espace, n'y sont plus respectées.

De plus si nous voulons conserver la distinction péripatéticienne des trois ordres de sciences : physique, mathématique et métaphysique, il faut absolument, en mathématique rester en mathématique, c'est-à-dire dans l'espace pur et le nombre pur. Introduire d'autres éléments dans la notion d'espace, c'est assurément très licite, mais c'est faire de la physique. Aujourd'hui on mélange intimement mathématique et physique, comme on mélange science et philosophie. Il y a peut-être là un danger, et plus sérieux qu'il ne paraît d'abord. Et c'est pour justifier ces confusions qu'on entreprend les généralisations habiles qui permettent de donner un sens aux géométries non-euclidiennes.

Ces objections pourraient être difficilement justifiées vu l'état actuel de la géométrie. Qu'on nous permette d'abord d'y relever une contradiction. Ainsi d'une part, on veut dire que les géométries non-euclidiennes sont construites comme l'algèbre à coup de définitions abstraites et sans aucun emprunt à l'intuition. Et de l'autre, on nous dit que l'introduction de nouveaux éléments, comme celui de

paramètre et de courbure surtout, dans la notion d'espace (ce qui donne les géométries non-euclidiennes), nous fait tomber dans le domaine de la physique. En ce qui nous concerne nous ne croyons pas heurter les thèses fondamentales de la gnoséologie thomiste. Aussi nous sommes-nous efforcé d'interpréter, en accord avec celle-ci, le caractère critériologique et cosmologique des nouvelles géométries.

En effet, la méthode épistémologique de saint Thomas qui s'élève du sensible à l'intelligible au moyen de l'abstraction ne nous donne pas uniquement les concepts de la géométrie euclidienne. Le domaine du possible géométrique est plus riche encore. Et cela est d'autant plus vrai qu'un grand nombre de notions non-euclidiennnes peuvent être ramenées à la géométrie d'Euclide au moyen de la théorie des groupes de transformation dont le célèbre « Dictionnaire » de Poincaré est l'illustration.

En effet, il y a des notions communes à plusieurs systèmes géométriques, notions qui, quoique identiques entre elles, sont désignées par des noms différents : par exemple la notion de droite riemannienne (système antipodal) et celle d'arc de grand cercle de sphère. Mais il y a aussi un grand nombre de notions qui conviennent à un système et qui sont incompatibles avec un autre, comme par exemple la notion ordinaire des parallèles qui est incompatible avec l'espace riemannien.

Si donc les Grecs épris de leur idéal de simplicité et de beauté, ont canalisé le flot de leurs intuitions géométriques vers un système unique de géométrie, celui d'Euclide, il n'en est pas moins vrai que la raison a le droit de reconnaître au moins dans l'ordre conceptuel, des notions géométriques étrangères au système d'Euclide, et cela sans préjudice à l'origine expérimentale, directe ou indirecte de ces notions. Or en combinant entre elles ces notions non-euclidiennes d'après la méthode synthétique d'Euclide, ne fût-ce même qu'en les considérant comme des termes de relations hypothétiques, on aboutit sans aucun artifice à

des systèmes de géométrie parfaitement cohérents et légitimes au même titre que celui d'Euclide, quoique différents de celui-ci.

Evidemment ces géométries ne sont pas celles de l'espace pur, auquel convient la géométrie d'Euclide seulement. En effet, en appliquant à ces géométries la méthode analytique en mettant à jour les idées spatiales qu'elles impliquent, on s'aperçoit que chacune d'elle se rapporte à un espace différent déterminé par un paramètre purement mathématique. En comparant l'espace pur d'Euclide à ces divers espaces, il est facile de voir que l'espace euclidien auquel on peut attribuer un paramètre nul, est la limite vers laquelle tendent tous les autres espaces. Il est donc plus simple que ceux-ci.

De plus, l'introduction d'un paramètre dans la notion d'espace ne nous oblige guère comme on a voulu le croire, à sortir du domaine des mathématiques pour faire de la physique. Les principes des géométries non-euclidiennes ne comportent aucun élément physique. Les notions de paramètre et de courbure sont purement mathématiques. C'est dans l'application de la géométrie non-euclidienne au monde sensible qu'on est amené à assimiler cette courbure ou ce paramètre à l'action des forces. Mais cette assimilation ne change nullement leur caractère mathématique. Rien ne s'oppose donc à admettre la légitimité des géométries non-euclidiennes, leur indépendance formelle de la physique, et le rôle au moins indirect joué par l'intuition sensible dans leur élaboration.

Poussant plus loin notre analyse nous voyons que les divers espaces géométriques euclidiens et non-euclidiens, ont certaines propriétés communes qui permettent de construire une définition unique de la géométrie indépendamment des déterminations spécifiques introduites par chaque système séparément. Ainsi la géométrie est la science des systèmes de relations ordonnées entre des points dont l'ensemble constitue l'espace. Vue sous cet angle, la géo-

métrie, au sens général où on l'entend aujourd'hui, n'est pas la science de *l'espace pur*, qui n'est qu'un des espaces possibles, mais la science de l'espace *tout court*, que cet espace soit entièrement pur, ou qu'il soit affligé de déformations dues à la présence de paramètres. D'autre part, ni l'histoire de la géométrie ni son étymologie n'impliquent qu'elle soit la science de l'espace pur. Inventée pour mesurer la terre et les mouvements des astres, la géométrie a vu son objet se déformer et se rétrécir par suite de la systématisation que lui a fait subir Euclide. Par conséquent, quoique celle-ci soit la seule géométrie de l'extension pure, il serait injuste de la considérer comme la seule géométrie digne de ce nom. C'est pourquoi la découverte et la validité des géométries non-euclidiennes nous obligent à adopter une définition plus large et plus générale de la géométrie.

Nous arrivons ainsi à la seconde partie de notre problème. Parmi les divers espaces logiquement et mathématiquement possibles et non-coalescents ou incompatibles entre eux quel est celui qui s'adapte le mieux au monde sensible ? A priori, il n'y a pas de raison fondamentale pour que l'espace euclidien, c'est-à-dire l'espace possible le plus simple, soit identiquement congruent à l'univers extérieur qui, lui, est loin d'être pur en raison de la présence des champs de forces. En effet, notre expérience sensible qui se heurte à chaque pas à des champs de forces, ne nous donne pas immédiatement l'espace pur d'Euclide ; ou si elle paraît le faire, ce n'est qu'approximativement, puisque l'espace euclidien étant la limite des espaces non-euclidiens, ceux-ci peuvent différer de celui-là d'aussi peu que l'on veut. La géométrie de l'univers ne saurait donc être celle d'Euclide. Cependant on peut toujours interpréter l'univers au moyen de la géométrie euclidienne pourvu qu'on la complète au moyen d'hypothèses physiques.

En effet, pour parvenir à la notion d'espace pur, d'extension pure, « absoluta ab omni elemento qualitativo, proinde ab omni vi, homogenea, et isotropa », il faut partir de

l'expérience qui ne nous donne en aucune façon cet espace pur, homogène et isotrope. C'est l'esprit qui, travaillant sur l'espace physique complexe donné par l'expérience, le dépouille de ces forces qui le déforment pour aboutir au concept d'espace pur, d'espace euclidien. Mais en faisant ce travail de dégrossissement, l'esprit enlève à l'espace toutes ses qualités sensibles. En conséquence, il serait absurde de soutenir que le produit de cette opération puisse s'appliquer in toto au monde extérieur. D'où la nécessité de compléter cet espace pur euclidien au moyen d'hypothèses physiques pour le rendre applicable à l'expérience. C'est ce que montre d'ailleurs l'histoire des cosmogonies modernes depuis l'hypothèse de l'attraction universelle de Newton jusqu'à celle de la contraction de la matière de Lorentz.

L'identification de la géométrie euclidienne avec celle de l'univers ne saurait donc être un dogme philosophique. Si on la considérait ainsi jusqu'à présent, c'est à cause de la suffisance de la géométrie d'Euclide pour nos besoins immédiats, et à cause de notre ignorance d'une géométrie différente. En niant cette identification nous ne nous éloignons en aucune façon de l'épistémologie thomiste. D'ailleurs saint Thomas lui-même reconnaît aux postulats d'Euclide une origine inductive expérimentale, tout en affirmant dans le *De Coelo*, que le monde pourrait être interprété autrement que par le système de Ptolémée. Si donc la thèse thomiste sauvegarde la validité et la valeur de la géométrie euclidienne, que nous acceptons avec les précisions que nous avons déjà exposées, elle laisse la porte ouverte à une description plus large du monde sensible.

L'extension pure sans attributs sensibles appartient à l'ordre conceptuel. Il en est de même de la géométrie euclidienne, qui seule convient à notre intuition de l'extension pure. Mais alors pour décrire l'univers sensible tel qu'il est dans sa complexité et ses déformations, il faut choisir parmi les divers espaces possibles celui dont le

paramètre lui cause des déformations analogues. Or les expériences d'Einstein et de ses continuateurs montrent que c'est l'espace de Riemann généralisé, qui convient le mieux à l'univers. Ainsi, avec cette géométrie non-euclidienne, le possible et le réel s'adaptent l'un à l'autre d'une façon remarquable.

Or, adaptation ne veut point dire identification ; et l'application de la géométrie à la physique n'implique nullement confusion de leurs objets formels, comme on a voulu nous le reprocher. Nous ne cherchons pas à réduire la matière à l'étendue. Cet idéal cartésien ne saurait se réaliser, car les éléments qualitatifs de la matière et les éléments quantitatifs de l'étendue appartiennent à des niveaux différents.

Dans toute adaptation du possible au réel, celui-ci dépassera toujours celui-là. Mais il est bien légitime de chercher à diminuer leur écart ; ou, ce qui revient au même, de réduire à sa plus simple expression le complément physique nécessaire à une géométrie non-euclidienne pour que celle-ci donne une image aussi exacte que possible de l'univers. C'est ce qu'a réussi à faire Edington par l'unification géométrique du champ gravifique et du champ électromagnétique. Cette synthèse, il est vrai, complique la géométrie de l'univers au profit de la physique. Mais elle constitue un véritable progrès ; car la recherche de l'unité de la science répond à une tendance fondamentale de l'intelligence humaine.

THOMAS GREENWOOD,
M. A. (Londres).

V

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

(1915-1925)

Les ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie médiévale se sont accumulés en ces dernières années, dans de telles proportions qu'une revue bibliographique — même limitée à une période resteinte — offre de grandes difficultés. Le présent bulletin n'a pas la prétention d'être complet. Notre but est de signaler les travaux les plus importants. La plupart des résultats qui s'en dégagent ont été utilisés dans la cinquième édition de notre *Histoire de la philosophie médiévale* (2 vol. Louvain et Paris). Divers ouvrages ont été analysés dans des livraisons précédentes et nous les rappellerons pour mémoire.

I. — Des origines jusqu'a la fin du XIIe siècle

La détermination des ouvrages philosophiques et scientifiques que possédaient les philosophes médiévaux avant le XIIIe siècle continue de préoccuper les érudits et les historiens. Problème délicat, qu'on ne peut résoudre qu'en accumulant des recherches de détail. Des contributions importantes ont été faites par Ch. Haskins qui a eu l'excellente idée de réunir sous le titre *Studies in the History of Mediaeval Science* (Cambridge, U. S. 1924), un grand nombre d'articles disséminés dans diverses revues, en y ajoutant plusieurs nouvelles dissertations.

Il faut mentionner également l'ouvrage de Grabmann, *Forschungen ü. d. lat. Aristotelesübersetz.* BPGM, Bd. XVII, 5-6 [1]), et

1) Le sigle BGPM désignera la collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.*

un groupe de travaux de SUDHOFF (*Arch. Gesch. d. Naturwissenschaft u. Technik*, 1917), de BIRKENMAJER (*ibid.* 1920), de PELZER (*Arch. franç. hist.* 1919 et *R. néo-scol. phil.* 1921), de LEHMANN (*R. Bénédictine*, 1923) et d'autres. Les résultats acquis ont été groupés et classés dans notre *Histoire de la philosophie médiévale* t. I, pp. 66-77 : Mgr Pelzer, *Scrittore* à la Bibliothèque Vaticane, un maître en la matière, nous a rendu le grand service de rédiger ce qui concerne l'histoire des traductions latines d'ouvrages grecs et arabes. Nous y renvoyons le lecteur.

On a signalé [1]) les importantes études de RAND, de STEWART et de KLINGNER sur Boèce. G. D. Smith vient de publier à Londres (Burns et Oates, 1925) le texte critique du *De Consolatione Philosophiae,* tel qu'il a été constitué avec des notes par A. FORTESCUE, professeur au Collège Saint-Edmond à Ware (Angleterre). Il y joint, en se conformant aux idées de Fortescue, une dissertation sur la vie et sur la religion de Boèce, des appendices (De Providentia et fato, de mundo perpetuo, Praecipua quae de Boethio habentur testimonia ; Bibliographia Boethiana) et des indices. Le frontispice représente dame Philosophie visitant Boèce dans sa prison, d'après une charmante miniature du XIIIe siècle. Il est à souhaiter qu'on fasse des travaux similaires sur Macrobe trop négligé selon nous, et dont le Commentaire sur le *Songe de Scipion* contient nombre de doctrines alexandrines. Peut-être est-ce de Macrobe que J. Scot reprit les directives de sa philosophie émanative. — Une courte étude de CH. BEESON, *The ars grammatica of Julian of Toledo* (*Miscell. Ehrle,* I, 1924) montre que Julien s'inspire d'Isidore de Séville, dont il est le contemporain.

Les gloses du Pseudo-Jepa sur l'Isagoge de Porphyre n'abordent pas le problème des universaux, contrairement à ce que Cousin, Prantl, Stöckl et d'autres ont écrit à ce sujet. S. VON WALTERSHAUSEN, qui édite ces gloses en concours avec M. Baeumker, son maître [2]), met en lumière le caractère purement exégétique (glosa) de ces extraits, qui sont pour la plupart tirés des commentaires de Boèce, mais où on trouve aussi des pensées de Macrobe, de J. Scot Eriugène, d'Heirric et de Remi d'Auxerre. Ils datent de la fin du IXe ou du début du Xe siècle. — Le problème des universaux, avec les discussions qu'il comporte, ne surgit que plus tard. Nous rappelons

1) *R. Néo-scol.*, 1923, p. 442.

2) *Frühmittelalterliche Glossen d. angeblichen Jepa z. Isagoge d. Porphyrius,* BGPM, XXIV, 1, 1924.

à ce sujet les solutions décisives d'Abélard, qui fixe, peut-on dire, la philosophie des occidentaux [1]).

Notons aussi pour mémoire l'interprétation néo-platonicienne que MM. Filliatre et Koyré prétendent donner de la philosophie de saint Anselme. Leurs positions sont exagérées : nous renvoyons le lecteur à l'analyse critique de leurs ouvrages, parue précédemment [2]).

J. Ebner (*Die Erkenntnislehre des Richard v. St-Victor*, BGPM, XIX, 4, 19) consacre une bonne étude au célèbre maître du couvent Victorin de Paris. La sensation a pour domaine le corporel ; la raison (*ratio*) connaît, par l'intermédiaire des sensations, l'essence du corporel, et sans son aide elle atteint l'incorporel (*intelligentia pura*). Richard parle, sans en préciser le sens, d'une lumière divine intérieure qui assiste la *ratio* dans toutes ses opérations. Les notions abstraites que nous avons de la réalité corporelle sont le fruit d'une activité spontanée (Augustin). De même qu'un métal qui reçoit une empreinte devient représentatif de par sa vertu interne, de même l'âme se revêt elle-même des ressemblances du monde extérieur [3]). La connaissance de l'incorporel s'étend aux premiers principes spéculatifs (de contradiction, de causalité) et pratiques ; à l'âme elle-même (nihil recte aestimat quae seipsum ignorat) ; à l'essence de Dieu à laquelle la connaissance de l'âme nous mène (pp. 46, 66, 67). — C'est de l'augustinisme nettement marqué.

On connaît mieux David de Dinant depuis l'étude consacrée à ce philosophe par G. Théry, *Essai sur D. de David de Dinant, d'après A. le Grand et S. Thomas, Mélanges thomistes*, 1923. Son panthéisme matérialiste est une sorte de fusion de la doctrine de Parménide et d'éléments aristotéliciens : le divers que saisissent nos sens et qui se rattache aux formes est un monde d'apparences, non de réalités. Il est consécutif au réel ou à la substance, laquelle est unique, immuable, indivisible. Cette substance — l'être véritable — est une trinité d'indivisibles identiques l'un à l'autre : Dieu, le νοῦς, la matière première. Dieu, fonds de toutes choses, est une substance achevée ; il est identifié avec le transformable dans la lignée-corps (matière première) et dans la lignée-esprit (νοῦς).

1) *R. Néo-scol. phil.*, 1921, p. 114.

2) *R. Néo-scol. phil.*, 1923, pp. 443-445.

3) Cum vero impressor metallo figuram imprimit, ipsum quidem non extrinsecus, sed ex propria virtute et naturali habilitate aliud jam aliquid repraesentare incipit. *Didasc.* I, 2.

Pourquoi Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont-ils accordé tant d'attention à ce monisme grossier — *stultissime*, dit saint Thomas — au service duquel David apporta les ressources de la sophistique, et que le concile de Paris de 1210 mit au ban des écoles, en même temps que la philosophie d'Aristote? G. Théry donne cette ingénieuse explication, que c'est pour dissocier les deux noms que le concile avait rapprochés, et montrer que la cause d'Aristote n'était pas compromise par les errements du sophiste dinantais (p. 408).

G. Théry vient de reproduire cette étude dans un travail plus étendu publié par la Bibliothèque thomiste (VI). *Autour du décret de 1210. David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste* (1925). L'auteur recherche quelles influences philosophiques a subies David de Dinant. Il discute l'opinion d'Albert le Grand qui veut établir des relations doctrinales entre David et Alexandre d'Aphrodisias. Les résultats auxquels G. Théry aboutit sont négatifs. « N'empêche, écrit-il, que le matérialisme alexandriste, bien que distinct du panthéisme de David, a exercé une influence assez considérable à Paris, au début du XIIIe siècle ». Après un dernier chapitre, consacré aux réfutations qu'Albert le Grand a laissées du système de David de Dinant, l'auteur essaie de reconstruire les *Quaternuli* en groupant de nombreux textes épars dans les œuvres d'Albert, et quelques citations de Thomas d'Aquin.

Signalons aussi l'excellente étude de : E. Broeckx, *Le Catharisme* (dissert. Louvain, 1916, 308 pp.). On n'a rien publié de mieux sur la doctrine répandue dans les sectes hérétiques du XII siècle. M. Broeckx expose clairement les théories philosophiques placées à la base de leurs positions religieuses.

II. — La philosophie du XIIIe siècle jusqu'a Thomas d'Aquin

Ehrle a attiré l'attention sur un groupe compact de théologiens philosophes qui marquent la transition des tendances du XIIe siècle aux doctrines compréhensives des grands scolastiques (*San Domenico... e la Somma teologica del primo Maestro Rolando da Cremona, Miscellanea Dominicana*. Romae, 1923). Ces hommes continuent de se mouvoir dans le sillage de Pierre Lombard, mais commencent à utiliser la riche littérature philosophique qui se répand autour d'eux. Utilisation superficielle, et qui paraît venir de seconde main. Parmi ces Summistes figure Roland de Crémone, maître à Paris et à Bologne (mort après 1244 ou même 1258).

Rédigée à la manière du Lombard, sa *Somme théologique* men-

tionne de nombreux ouvrages d'Aristote et des Arabes, si bien qu'il est déjà au premier stade de la voie qui conduira la scolastique à son apogée (p. 33). Ehrle écrit de la Somme qu'on n'y relève aucune trace de la lutte de l'augustinisme et de l'aristotélisme. Bien, plus, il estime que le courant d'idées issu de P. Lombard se continue chez un groupe de commentateurs fort avancé dans le XIIIe siècle, notamment chez Hugues de St-Cher († 1263), qui enseigna vers 1230-1244, fut reçu maître sous R. de Crémone et qui, tout en s'attachant aux pas de P. Lombard, le commente de façon libre ; — ou encore chez Odon Rigaud (archevêque de Rouen en 1248), chez Richard Fitsacre maître en théologie au collège dominicain vers 1240/48, et même chez Robert Kilwardby dans ses Commentaires, et à l'époque de son enseignement (1248-1261). Ce n'est que plus tard que Kilwardby est enveloppé dans un mouvement d'opposition au thomisme (pp. 28 et 29).

Dominicus Gundisalvi et Alfred l'Anglais, qui sont eux aussi, mais à d'autres titres, des personnages de transition, intéressent plus directement la philosophie.

Du premier, G. Bülow vient de publier une édition critique du *De processione mundi,* qui remplacera désormais le texte insuffisant de Menendez y Pelayo *(Des Dominicus Gundissalinus Schrift De processione mundi*, BGPM, Bd. XXIV, 3, 1925). La personnalité du second a été mise en lumière par Cl. Baeumker, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus Schrift De motu cordis*, *ibid.* Bd. XXIII, 1, 2). La publication de Baeumker non seulement nous apporte un texte critique et complet, mais aussi une étude sur cet intéressant opuscule de psychologie. On y trouve un singulier mélange de platonisme sous sa forme chartraine, d'aristotélisme inspiré directement du traité *de anima,* et de néo-platonisme puisé dans le *Liber de causis,* le tout agrémenté de théories médicales de Galien et des praticiens de Salerne et de Montpellier. Baeumker rectifie les jugements erronés de Barach, qui a voulu voir dans cet écrit une affirmation du panthéisme ; et il a montré de même qu'il ne peut être question de matérialisme à son sujet. De Dieu découlent *(effluens)* une série d'êtres qui s'étagent suivant les échelons descendants de la métaphysique néo-platonicienne, mais ils sont distincts de Dieu et distincts entre eux : la théorie de l'écoulement, qui deviendra une clause de style chez les néo-platoniciens latins, n'a d'autre valeur que celle d'une image explicative. L'âme est un de ces esprits « émanés » de Dieu ; elle est unie à un corps et préside aux fonctions organiques, qu'Alfred étudie en médecin et en naturaliste. La pensée de Gundissalinus et d'Alfred l'Anglais subit les influences

d'un courant néo-platonicien issu de l'arabisme et qui traverse tout le XIIIe siècle.

PELZER a montré qu'Alfred est aussi l'auteur de commentaires sur les quatre livres des *Météorologiques* et sur le traité pseudo-aristotélicien *De vegetabilibus* — commentaires utilisés par Roger Bacon. (*Une source inconnue de R. Bacon. Alfred de Sareshel, commentateur des Météorol. d'Aristote. Arch. franç. hist.* 1919, pp. 44-67 [1]).

L'importante étude de J. KRAMP sur le *Magisterium doctrinale* de Guillaume d'Auvergne, rédigé entre 1223 et 1240 a renouvelé la personnalité de ce « premier grand scolastique » du XIIIe siècle (*Des Wilhelm v. Auvergne Magisterium Divinale*, Gregorianum, 1920 et 1921). L'évêque de Paris utilise les nouveaux ouvrages d'Aristote et des Arabes ; il construit une philosophie cohérente, qui frappe par son originalité : distinction nette de l'essence et de l'existence ; interprétation dans un sens pluraliste de la formule néo-platonicienne que Dieu est l'*esse* de tout, absence de matière première dans l'être spirituel, pluralité de formes dans l'être corporel, refus d'introduire l'intellect-agent dans une explication idéologique qui dénie à la sensation un influx causal sur la pensée — autant de doctrines remarquables et vigoureuses dont plusieurs sont émises pour la première fois. De plus, le philosophe s'applique à démasquer les théories dangereuses que l'antiscolatique latine ira puiser chez les Arabes, notamment celles de l'unité de l'intellect-agent et de l'émanation fataliste du réel hors la divinité. Ajoutons que les écrits de Guillaume abondent en observations sur les mœurs du peuple, du clergé, de l'université, et fournira à qui les lira attentivement des données précieuses sur la civilisation du XIIIe s. débutant (p. 73 et p. 576). C'est ainsi qu'il traite de poissons salés ses collègues de l'université « qui in studio seu scholis scilicet theologiae senescunt et semper infulsi et insipidi remanent » ; de monstres spirituels ceux qui cumulent les bénéfices, « qui decanus est in una Ecclesia, praepositus in alia, cantor in tertia, archidiaconus in quarta quid est nisi monstrum spirituale in corpore universalis Ecclesiae » (*De vitiis*, cap. 9).

Les éditeurs de Quaracchi ont fait paraître en 1924 le tome Ier de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès à laquelle ils travaillent depuis de longues années (1924). Il contient des Prolégomènes et le livre Ier. Tout annonce une édition monumentale, qui

1) Dans ce même recueil, voir une étude de TH. PLASMANN sur Bartholomaeus Anglicus, auteur d'une compilation scientifique *De Proprietatibus rerum*, où se fait sentir l'action de la science arabe.

dépassera en perfection celle de saint Bonaventure. Nous avons reçu le volume trop tard pour en faire une analyse, et nous y reviendrons.

Les textes que contient ce volume ont un intérêt philosophique considérable. Ils ont été dressés avec un soin minutieux, d'après les meilleurs manuscrits. Les Prolégomènes nous mettent au courant du travail formidable que ce travail a exigé. Ils contiennent aussi une dissertation *De doctrina Libri I « Summae » historice considerata.* Les éditeurs qui, modestement, gardent l'anonymat devant le public (Patres editores) agitent la question de l'augustinisme et de l'aristotélisme d'Alexandre. Nous reprendrons ce sujet dans une livraison prochaine, à propos d'une récente publication du P. Ehrle, *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII* (Xenia Thomistica, Romae, 1925). Le P. Callaey agite la même question à propos de John Pecham.

Divers travaux ont donné un nouveau relief à l'école philosophique d'Oxford, organisée et illustrée par Robert Grossetête. Dès le début, les maîtres anglais cultivent les mathématiques, les sciences de la nature, et la *Lichtmetaphysik* est un de leurs sujets favoris. Grabmann a attiré l'attention sur Thomas d'York qui enseigne vers 1253 et compose un grand ouvrage « Super Metaphysicam Aristotelis » (*Die Metaphysik d. Thomas von York, Baeumker Festschrift,* dans BGPM. L'ouvrage est étudié d'après un manuscrit du Vatican, et constitue, non pas un commentaire, mais un traité systématique, où apparaît pour la première fois la distinction en métaphysique générale (de ente secundum quod est ens) et spéciale (de ente in speciali). La publication de cette œuvre, contemporaine des commentaires d'Albert le Grand et antérieure aux travaux de saint Thomas, fournira des données sur les tendances scientifiques qui se sont développées en réaction contre les Spirituels, et sur les premières influences exercées par les Arabes [1]).

Nous avons signalé et analysé l'ouvrage d'E. Gilson sur *Saint Bonaventure.* L'étude que Luyckx consacre à la psychologie du maître franciscain (*Die Erkenntnislehre Bonaventura's*, BGPM, XXIII, 3-4), montre fort bien que pour tout ce qui concerne la genèse de la sensation et de la pensée, saint Bonaventure lâche l'occasionalisme de saint Augustin. Ce n'est point l'âme qui tire de son fond ses connaissances du monde corporel ; l'objet extérieur agit sur nous, et aussitôt l'abstraction fait son œuvre. D'où Bona-

1) Voir des détails sur le *Sapientiale* de Thomas d'York dans Pelzer, *Les versions latines des ouvrages de morale,* p. 403.

venture conclut logiquement que l'individuel n'est pas directement atteint par l'intelligence. Par contre, lorsqu'il s'agit de l'âme et de Dieu, les sensations et les abstractions n'ont pas à intervenir. Il suffit que l'âme se replie sur elle-même pour saisir son existence, ses facultés, sa spiritualité, et aussi pour trouver Dieu. Une longue étude est consacré aux célèbres textes augustiniens relatifs au fondement de la connaissance et à sa certitude. Luyckx croit que sur ce point, Bonaventure se sépare de Thomas d'Aquin, et que notamment il recourt à une illumination spéciale et directe de notre intelligence par Dieu. Il ne nous a pas convaincu. L'auteur ne distingue pas les multiples sens que revêt chez Bonaventure, la doctrine du contact de notre esprit avec les raisons éternelles. Comme Portalié, il s'attache uniquement à la théorie que Dieu est *ratio motiva* de nos idées. Nous persistons à croire, malgré les critiques de l'auteur, que le plus souvent Bonaventure vise autre chose, à savoir une théorie du *fondement dernier de la certitude*. Or, c'est un raisonnement, et c'est le rapprochement de nombreuses doctrines métaphysiques, et non point une intuition, qui nous mène à chercher en Dieu les fondements suprêmes de nos certitudes. Bonaventure et Thomas sont d'accord sur ce point. Nous avons été désagréablement surpris par la prolixité de l'auteur. Il se répète. La conclusion ne diffère guère de la préface. Il expose jusqu'à trois reprises (conclusion, préface, page 37) que c'est l'influence du monde extérieur qui détermine nos sensations. Page 67, il déflore toute sa deuxième partie. Il éprouve le besoin d'y revenir encore une fois page 221 *(noch einmal)*. — Ses excursions sur la doctrine de G. d'Ockam, page 161, sont déplacées. J'ajouterai qu'il ne dit rien de l'importante doctrine psychologique du primat de la volonté sur l'intelligence [1]).

A la première génération de disciples de saint Bonaventure se rattachent John Pecham, Gautier de Bruges, Pierre de Jean Olivi et Pierre de Trabibus qui ont été l'objet de récentes études. Spettmann publie de J. Pecham des *Quaestiones de anima* (BGPM, XIX, 5-6) dont il étudie la psychologie (*Die Psychologie d. J. Pecham, ibid.* XX, 6) en même temps qu'il consacre quelques pages à son commentaire sur l'Ethique (*ibid.* Festgabe 1923, pp. 222-242). Dans les textes édités par Spettmann — lesquels se rapportent presque exclusivement à la psychologie — rien ne transpire du caractère fougueux et excessif que Pecham révèle dans sa correspondance.

1) Nous recevons trop tard, pour en parler ici, B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, BGPM, XXV, 3-4, 1925.

Ses allusions aux théories thomistes sont objectives et impersonnelles, et il n'y est point trace de sa fameuse discussion publique avec Thomas. En bon scolastique, il réserve ses invectives pour Averroès *(perniciosus haereticus)*, et pour les matérialistes *(vilissimi)*. Son style est touffu, elliptique et de lecture peu attrayante. La psychologie de Pecham suit de près celle de Bonaventure. L'intelligence passive, qui comprend à la fois la *ratio inferior* et *superior* (p. 71, éd. Spettmann) est illuminée par Dieu, ce qu'il faut entendre selon les multiples acceptions que Bonaventure donne à cette formule. L'intelligible connaît le monde sensible par abstraction, mais saisit directement l'existence de Dieu, l'existence et les états de l'âme, les notions du suprasensible et les principes directeurs et immuables qui sont à la base du savoir. L'âme est spirituelle et immortelle. Elle est composée de matière et de forme, car *nulla creatura est pure simplex* (p. 14) et cette forme elle-même est complexe, car il y a pour le moins trois perfections irréductibles auxquelles correspondent trois formes réellement distinctes. Pour concilier cette multiplicité avec l'unité de l'âme, Pecham parle tantôt d'une disposition (*medium disponens*) conférée par la forme inférieure et qui est exigitive de perfections plus élevées ; tantôt d'une compénétration intrinsèque de l'inférieure par la supérieure (gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem).

Ajoutez à cela que, de son côté, le corps porte en lui une matière première et une *forma corporeitatis*, celle-ci chargée de rendre raison de la prétendue identité du corps vivant et du cadavre ; que cette forma corporeitatis est intégrée par la *forma mixtionis*, laquelle dispose ce premier composé à contracter une union avec l'âme; que l'âme (avec sa matière et ses trois parties formelles) remplit tout entière vis-à-vis du corps le rôle organisateur que la scolastique confère à la forme substantielle ; enfin que, pour faciliter encore l'union de cette âme et de ce corps Pecham intercale des *spiritus*, — et on aura une idée de l'échafaudage compliqué que les anciens scolastiques se voyaient obligés de construire pour rester logiques avec eux-mêmes.

E. Longpré, (*Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain, Miscellanea Ehrle* I, pp. 190-298), nous montre en la personne de Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers de 1279 à 1307, un penseur remarquable, qui se plaît à analyser les données immédiates de la conscience, la façon dont l'âme se voit (Augustin), et qui esquisse un volontarisme auquel D. Scot n'aura rien à ajouter. La collection

Les Philosophes Belges se fera un honneur de publier les *Quaestiones* de Gauthier de Bruges dont le P. Longpré a constitué le texte.

Il est non moins intéressant de noter qu'on trouve chez Pierre de Jean Olivi, comme chez d'autres de ses contemporains, l'idée inspiratrice de la *distinctio formalis a parte rei*, dont s'emparera Duns Scot pour en faire une des directives de sa métaphysique (cf. E. Longpré, *La philosophie de Duns Scot,* p. 244, v. plus loin).

Cette même doctrine se trouve chez Pierre de Trabibus, un franciscain français de la fin du XIIIe siècle, qui se rattache étroitement à Olivi, et que E. Longpré a fait connaître (*Pietro de Trabibus, un discepulo di P. G. Olivi*, dans Studi francescani, 1922). Notamment Pierre de Trabibus applique la doctrine aux perfections divines qui sont des *rationes reales* dans l'unité et il écrit de l'être fini que *esse, vivere, intelligere* sont une même réalité *secundum rationes diversas*. Duns Scot ne parlera pas autrement (cf. F. Delorme, *P. de Trabibus et la distinction formelle, France franciscaine,* 1924, p. 255. Extraits). La condamnation de 1311 contribua à enfermer dans l'oubli les disciples d'Olivi : il mérite d'être rangé parmi les philosophes de valeur.

Daniels consacre deux articles à Guillaume de Ware (Varro). Dans l'un (*Zu den Beziehungen zw. W. von Ware und Joh. Duns Scotus, Francisk. Studien,* 1917, pp. 221) il relève des théories de l'auteur relatives au but et à l'objet de la théologie, à l'Infinitude de Dieu et au savoir humain, et il les rapproche de textes ressemblants de l'*opus oxoniense* de Duns Scot. Sa doctrine de l'infinitude de Dieu et du savoir humain montre la dépendance de Guillaume vis-à-vis de Henri de Gand.

Dans une seconde étude (*W. von Ware über das menschliche Erkennen.* Suppl. BGPM, 1913, pp. 316), Daniels publie un fragment des *Quaestiones* où le maître s'élève contre la théorie de l'illumination spéciale, telle que l'entend H. de Gand.

De Guibert de Tournai, M. de Poorter a publié l'*Eruditio regum et principum* daté de 1259, et il a signalé ici même le *De modo addiscendi*[1]) (vers 1250; d'après Longpré vers 1262). Le P. Longpré a réédité en 1925 le traité *De Pace.*

B. Jansen, qui depuis de longues années s'occupe d'Olivi, a entrepris la publication de ses *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, d'après le cod. Vatic. lat. 1116 (V). Le tome I (1922) contient des questions de pure métaphysique (q. 1-32) ; le tome II (1924) est consacré à des questions psychologiques. Ces dissertations

1) *R. Néo-scol.*, 1922, pp. 195-229.

dont l'intérêt est exclusivement philosophique constituent de vrais traités, et elles font place aux discussions contemporaines ; elles sont une source de premier ordre pour l'étude de l'ancienne scolastique. Le style d'Olivi est vif et personnel, mais manque d'élégance. Jansen, qui accompagne l'édition d'Olivi d'une série remarquable d'études sur sa philosophie [1]), met sur le compte d'une diplomatie prudente un certain nombre d'hésitations dans l'exposé de certaines doctrines. Prudence doublée de timidité, car Olivi n'ignorait pas qu'il soulevait une tempête d'oppositions. Ceci ne l'empêche pas, au bon endroit et quelquefois à propos d'autre chose, de fixer sa pensée avec une grande fermeté.

La composition de matière et de forme pour tous les êtres contingents est un thème connu, et il en est de même de la doctrine de la pluralité des formes que la q. 50 nous présente dans des cadres historiques remarquables. Il y a longtemps que Jansen a définitivement fixé le sens de la théorie d'Olivi sur l'union de l'âme et du corps et la portée de la condamnation de Vienne en 1311. Les qq. 51 et 59 apportent enfin des textes clairs et décisifs : la *pars intellectiva* de l'âme ne remplit pas vis-à-vis du corps les fonctions de principe informant (*forma*), sinon, dit Olivi, elle devrait conférer au corps son être propre et sa spiritualité. Indépendante du corps, par ce qu'elle porte de meilleur en elle-même, l'âme humaine se range dans l'espèce des purs esprits sur le plan des substances angéliques (q. 54). L'étude de l'efficience et du mouvement — que si peu de scolastiques étudient — est l'objet de fines analyses (q. 33 et suiv.). En physique, Olivi rompt avec la théorie du lieu naturel et il la remplace par celle de l'*impetus* imprimé au mobile par l'agent projecteur et continué sous son influence. Olivi est donc un précurseur de Buridan et d'Albert de Saxe, et il ouvre la voie à la mécanique moderne. Plusieurs de ses doctrines psychologiques sont remarquables. Notons sa *colligantia potentiarum* qui est neuve en scolastique : Les facultés de l'âme sont *partes constitutivae animae;* elles constituent l'âme, tout en différant d'elle comme la partie du tout : mais comme elles plongent toutes dans la *materia spiri-*

1) *Olivi, der älteste scholast. Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffs. Philos. Jahrb.* 1920, pp. 137-152 ; *Ein Neuzeitlicher Anwalt d. menschl. Freiheit aus d. 13. Jahrh., ibid.*, pp. 230-238, 382-408 ; *Die Lehre Olivis u. das Verhältnis v. Leib und Seele ; Francisk. Stud.* 1918, pp. 153-175, 233-258 ; *Quonam spectat definitio Concilii Viennenis de anima. Gregor.* 1920, pp. 78-90 ; *Die Erkenntnislehre Olivis,* Berlin, 1921. *Die Unsterblichkeitsbeweise bei O. u. ihre philosophiegesch. Bedeutung, ibid.* 1922, pp. 49-69.

tualis, couche profonde d'indétermination qui est à la base de l'âme, elles sont reliées entre elles par une sorte d'harmonie. De là une répercussion sympathique les unes sur les autres de facultés réunies en faisceau dans la même *materia spiritualis*. C'est ainsi que l'ébranlement du sens s'accompagne de l'ébranlement de la pensée, sans que ce parallélisme entraîne une action réelle de l'une sur l'autre. La connaissance est comme le vouloir un phénomène purement actif que l'âme fait surgir d'elle-même par les seules ressources de son être. Il est incontestable qu'Olivi est un des penseurs les plus originaux du dernier quart du XIIIe siècle.

L'héritage littéraire d'Albert le Grand a été l'objet de sérieuses critiques de la part de Pelster, Grabmann, Pelzer. Le premier a signalé de nouveaux traités, *de fato, de forma resultante in speculo, de passionibus aeris, de potentiis animae* (*Philosph. Jahrbuch*, 1923, p. 150), une *reportatio de animalibus* (*Zeitsch. f. kath. Theol.* 1922, pp. 332-334), un *Tractatus de natura boni* (*Theolog. Quartalsch.* 1920, pp. 64-90). Mgr Pelzer a consacré dans cette Revue, une étude à un cours inédit d'Albert [1]). Grabmann a montré que la *Philosophia Pauperum*, attribuée à Albert, et qui servit longtemps de manuel en Allemagne, est l'œuvre d'un compilateur Albert von Orlamünde (BGPM, XX, 2), de même que le *De adhaerendo Deo* appartient à Jean de Kastl, bénédictin qui vécut vers 1400 (*Theol. Quartalsch.* 1920, pp. 186-235). Par contre il a retrouvé trois parties inédites de la *Summa de creaturis* (*Quellen u. Forsch. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland*, h. 13, 1919) [2]).

De Loë a donné une édition princeps du commentaire *De divisione de Boèce* (Bonn, 1913) ; H. Stadler a édité, de façon critique, le *De animalibus* (BGPM, XV et XVI) [3]) ; Mandonnet, le *Quindecim problematibus* (Siger etc., t. VII, *Philos. Belges*), mais pour le gros des œuvres, on ne possède que l'édition insuffisante de Borgnet.

III. — Thomas d'Aquin et les premiers développements du thomisme

Il faut renoncer à citer toutes les publications dont saint Thomas d'Aquin a été l'objet. Le VIe centenaire de sa canonisation est venu grossir le flot continu d'études consacrées à sa philosophie.

1) 1922, août et nov.

2) Voir aussi Birkenmayer, *Zur Bibliogr. A. d. Grossen, Philos. Jahrh.* 1925, pp. 270-272.

3) V. notre analyse dans la *Revue Néo-scol.*, 1921, p. 111.

Les anciennes biographies du maître ont été étudiées et collationnées par F. Pelster, *Die alten Biographien des hl. Thomas* (*Zeitschrift Kath. Theol.*, 1920, 2 et 3) et plus récemment par E. Janssens dans une étude publiée par la Revue Néo-scolastique [1]). Petrus de Hibernia, ou d'Irlande, qui fut un des professeurs de Thomas, a bénéficié de l'éclat projeté sur son élève de marque. Mgr Pelzer a signalé de lui divers ouvrages [2]), et deux ans auparavant, Baeumker avait publié, sous la forme d'une *reportatio* recueillie par un auditeur, la *determinatio* que le maître irlandais soutint, vers 1260, devant le roi Manfred, sur cette intéressante question : la fonction crée-t-elle l'organe ou l'organe est-il en vue de la fonction? Utrum membra essent facta propter operaciones vel operaciones essent factae propter membra. *P. de Hibernia, d. Jugendlehrer d. Th. von Aquino u. seine Disputation vor König Manfred* (Sitz. bayer. Akad. Wiss. Phil. Kl. 1920).

Les travaux récents de Mandonnet (*Les écrits authentiques de saint Thomas*, 1910), de Grabmann (*Die echten Schriften* etc., BGPM, XXII, 1, 2), de Pelster, *Zeitsch. Kath. Theol.*, 1917) et d'autres sur la chronologie et l'authenticité des œuvres de Thomas ne concordent pas, et ce serait nous engager dans un dédale de discussions que d'examiner par le détail les thèses et les arguments en présence. C'est ainsi que Grabmann tient pour authentiques douze opuscules rejetés par Mandonnet. Birkenmayer, *Kleinere Thomasfragen* (*Phil. Jahrb.*, 1921, pp. 31-49) confirme les thèses de Grabmann et l'ordre des *quaestiones disputatae*. Endres, à tort à notre avis, conteste l'authenticité du *de regimine principum* L. I et L. II, 1-4 (BGPM, Festgabe Baeumker, p. 261). Grabmann a montré que Thomas n'a commenté que les L. I, II, III ch. 1-6 de la Politique d'Aristote, et que le reste des commentaires est l'œuvre de Pierre d'Auvergne (*Phil. Jahrb.*, 1915, pp. 373-378). Il a étudié dans les Annales de l'Institut de Louvain, t. III, 1914, la technique, la méthode, les sources, les idées personnelles des Commentaires aristotéliciens dans leur ensemble : notamment les Prologues des ouvrages et des livres sont personnels au maître. Ajoutons que Pelster a récemment émis l'hypothèse contestable, que la concordance de théories thomistes dissidentes *Pertransibunt plurimi*, serait une œuvre de vieillesse de Thomas d'Aquin lui-même, *Die concordantia Dictorum Thomae, ein echtes Werk aus d. letzten Lebensjahren d. hl. Thomas v. A.*, Gregorianum, 1922, pp. 72-105. Les formes à la première

1) 1925.
2) *R. Néo-scol. de phil.*, 1922, p. 24.

personne sembleraient indiquer que Thomas écrit lui-même et de lui-même. — Artifice littéraire, réplique Grabmann (*Hilfsmittel d. Thomasstudien*, etc., p. 65), qu'on retrouve aussi bien chez le Pseudo-Boèce du XIIIe siècle, auteur d'un *De disciplina scholarium*.

L'édition léonine des œuvres de saint Thomas se poursuit. Sur la *Summa contra Gentiles*, cette Revue [1]) a publié une excellente étude de Mgr Pelzer. Les Dominicains anglais qui ont mené à bonne fin la traduction en anglais de la *Summa Theologica*, ont commencé celle de la *Summa contra Gentiles*. Deux volumes ont paru en 1923 et les éditeurs évitent certains défauts de facture qui rendent leur première œuvre difficile à utiliser.

Parmi les monographies récentes, signalons :

Grabmann, *Das Seelenleben des hl. Thomas*, München, 1924 — qui analyse le tempérament psychologique du maître ; Rosarius Janssen, *Die Quodlibeta d. hl. Th. v. Aq. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung u. eine Beurteilung ihrer Ausgaben*, Bonn, 1912 ; J. Destrez, *Les disp. quodlib. de S. Th. d'après la tradition manuscrite* (Mélanges thomistes, V, p. 1.) ; A. Dyroff, *Ueber d. Kulturbegriff d. Quaest. disp. de veritate d. hl. Thomas* (Phil. Jahrb., 1923, p. 82-92 ; il appelle cet écrit le premier travail majestueux du maître) ; P. Minges, *Abhängigkeitsverh. zwischen d. Summe Alexanders v. Hales u. d. hl. Th. v. A.* Franz. Studien, 1916, t. III, p. 58-76 ; Grabmann, *Einführung in die Summa Theol. des hl. Th.* Fribourg, 1919 ; *Die Schrift de ente et essentia u. die Seinsmetaphysik des hl. Th. v. A.* (Beitr. z. Phil. u. Pedag. Willmann Festschrift, 1919). L'étude du P. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, I. De l'antiquité à la fin du moyen âge (Museum Lessianum, 1922) est une remarquable étude comparative du problème de la connaissance chez saint Thomas, Duns Scot, G. d'Occam. On lui a reproché — avec raison selon nous, — de ne pas avoir tenu compte des importants travaux dont il sera question plus loin et qui modifient profondément le contenu de la production authentique de Duns Scot.

Trois bonnes études des mélanges thomistes (Kain 1923) sont consacrées à la philosophie sociale de saint Thomas : Gillet, *Le moral et le social ;* Th. Bésiade, *La justice générale ;* E. Hugueny, *L'Etat et l'individu.* On peut y ajouter l'article de Grabmann, *Das Naturrecht d. Scholastik von Gratian bis Thomas v. A.* (Arch. f. Rechts u. Wirtschaftsphilos., XVI), et le travail de O. Schilling, *Die Staats u. Sociallehre des hl. Th.* (Görresgesellschaft, 1924). Deux chapitres (10 et 11) de notre ouvrage *Philosophy and Civi-*

1) 1920, pp. 217-245.

lization in the middle ages se rapportent au même sujet, ainsi que deux études publiées dans cette Revue, sur *L'Individu et l'Etat* et sur *Les théories politiques du moyen âge* (1920 et 1924).

On n'en finirait pas s'il fallait rencontrer par le détail les études que la célébration du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas a suscitées dans les divers centres intellectuels d'Europe. Elles ont été rassemblées dans des collections spéciales — telles les Mélanges thomistes signalés plus haut — ou des livraisons spéciales de Revues philosophiques (*Rev. de filos. neoscolastica,* Milan, 1923 ; *Divus Thomas,* oct. 1923, *Scuola cattolica* juillet-sept. 1924, *Revue de philos.* 1924).

Une des meilleures études qui forment ce tribut d'hommages rendus à saint Thomas est celle de A. E. Taylor, professeur de philosophie à Edimbourg, *St. Thomas as a Philosopher* (dans *Aquinas Sexcentenary Lectures,* Blackwell, Oxford). Originalité et sens critique, écrit M. Taylor, sont ses deux qualités maîtresses. Il nous montre un saint Thomas qui combat la tradition en des questions importantes et lui oppose des doctrines nouvelles et audacieuses (par exemple la possibilité d'une création éternelle). Taylor établit la manière dont Thomas se comporte vis-à-vis des philosophes grecs, principalement de Platon et d'Aristote — ce qui ramène l'auteur à un sujet d'études où il est passé maître. Sur nombre de points, Thomas d'Aquin critique Platon et Aristote, en même temps qu'il leur emprunte des théories ; mais ces théories empruntées sont repensées, élargies, introduites dans un système cohérent, qui n'est ni le platonisme ni l'Aristotélisme, mais le thomisme.

Pour déterminer l'attitude de Thomas vis-à-vis de Platon, il faudrait pouvoir préciser la vraie doctrine de Platon, et comment elle se diversifie des premiers enseignements de la nouvelle académie. Problème délicat, qui est loin d'être tiré au clair. Des questions analogues se posent quand il s'agit d'Aristote. Prenant pour point de départ l'important ouvrage de Jaeger, *Aristoteles* (1923) dont il accepte les conclusions fondamentales, M. Taylor rappelle qu'il y a « deux » Aristote, l'un qui se consacre à l'observation de la nature et aboutit au naturalisme en philosophie, l'autre, qui s'éprend d'amour pour l'éternel et le divin, en vrai disciple de Platon et de l'Académie. Pour l'un, la métaphysique a pour objet l'être comme tel, la psychologie analyse les conditions physiologiques et les aspects de la connaissance, la morale recherche le bonheur dans la vie active. — Le second Aristote parle de l'Etre absolu et du moteur immobile ; de l'intellect actif, étincelle du divin ; de la contemplation qui est notre suprême destinée.

Ces thèmes, qui sont platoniciens dans leur esprit et leur tendance, Aristote les conserve même après qu'il eut renié la théorie des formes séparées ; et c'est plus tard seulement que l'orientation naturaliste de sa philosophie se fit jour. Or, nous dit M. Taylor — Thomas d'Aquin est plus près d'Aristote le platonicien que d'Aristote le naturaliste. Et il ajoute que les deux grandes doctrines où on reconnaît l'influence d'Aristote, — l'acte et la puissance, et l'irréductibilité des catégories — sont l'une de provenance platonicienne, l'autre compatible avec le platonisme. La thèse est suggestive, mais elle appelle des réserves importantes qu'il serait hors de propos de souligner ici. Parlant de l'« irreducible plurality » des catégories, M. Taylor écrit ces lignes profondes et suggestives : « This, as it seems to me, is the ultimate principle on which all the wild and dangerous philosophical Monisms must be shipwrecked, the safeguard of sane and sober critical thinking, the one indespensable form of pluralism which must reappear in any philosophy with pretensions to be true » (p. 28). Il eût pu ajouter que Thomas d'Aquin a creusé plus avant les fondations du pluralisme, en montrant que la notion d'être, quand on l'applique à l'Infini et au fini, est analogue et non univoque.

Quelques travaux d'ensemble ont été publiés sur le thomisme. On a relevé un peu partout que le saint Thomas encyclopédique, présenté par Duhem (Le système du monde, t. V, ch. XII), est une caricature, et on peut dire de même que Durantel, qui nous montre un saint Thomas néo-platonicien, a faussé le thomisme (Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S.Thomas, 1918). Ne peut-on adresser le même reproche à quelques exégètes récents — par exemple, Maggiolo (*Le thomisme*, Revue thomiste, 1921, pp. 5-25), qui mettent l'accent sur la théorie de la forme et considèrent qu'elle fournit l'explication totale du réel? Cette façon de voir ramène la métaphysique thomiste à un tableau néo-platonicien des degrès de l'être. Elle est statique, et néglige le côté dynamique ou du devenir. Elle part non des faits et de l'observation d'en bas, mais de la notion d'être et d'une vue d'en haut. A notre avis, la théorie de la forme est subordonnée à la théorie de l'acte et de la puissance, laquelle est la clef de voûte de la métaphysique du contingent.

L'ouvrage de Gilson sur *Le thomisme* [1]), qui a été analysé précédemment, offre cette même lacune de négliger la valeur *dynamique* de la synthèse métaphysique. Nous avons publié en 1922 une étude

1) *Revue Néo-scol.*, 1922, pp. 229 et suiv.

Mediaeval Philosophy illustrated from the system of Thomas Aquinas (Harvard university). L'ouvrage est destiné à l'enseignement et une édition française est en préparation. La méthode suivie est *systématique*, car nous avons surtout visé à souligner la coordination des théories thomistes à leur état définitif et parfait. Il n'est pas inutile peut-être de rappeler qu'en outre de cette *méthode systématique,* il en est deux autres qui peuvent être adoptées dans l'étude de la philosophie thomiste ou d'une de ses parties : 1° La méthode génétique, qui consiste à poursuivre l'évolution de la pensée à travers la succession chronologique des ouvrages; 2° La méthode historique, qui s'applique à marquer les éléments nouveaux et différentiels par lesquels le thomisme s'oppose aux philosophies des prédécesseurs immédiats et des contemporains.

Nous avons aussi signalé en son temps l'étude de Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, qui constitue une des productions les plus vigoureuses de ces dernières années. Une réimpression en a été faite en 1924.

Des travaux intéressants ont été consacrés aux premiers développements du thomisme. Birkenmajer a publié la partie finale d'une lettre de Robert Kilwardby à Pierre de Conplans. Gilles de Lessines eut sous les yeux cette lettre quand il écrivit son *De unitate formae* pour défendre saint Thomas (BGPM, XX, 5) [1].

Le dominicain Bernard de Trilia, né à Nîmes vers 1240, mort à Avignon en 1292, auteur de *Quolibeta* (1279-1287) a été étudié par G. S. André, qui publie des extraits (Gregorianum, 1921, pp. 226-265). On reconnaît le thomisme dans l'exposé des théories de la connaissance, de la matière, de l'unité de la forme, du bonheur. A noter que Bernard traite avec ordre et avec ampleur la question de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, que le maître n'a jamais épuisée en un seul passage. Jean Quidort (Dormiens), né aux environs de 1269, mort en 1306, est lui aussi un thomiste de la première heure, et soumet la philosophie de saint Thomas à des élargissements significatifs. Grabmann (*Studien zu J. Quidort von Paris*, Sitz. bayer. Akad. Wissensch. Phil. Phil. Kl. 1922, Abh. 3)

1) Le même auteur a fait connaître un texte précis de la lettre de condoléances que la Faculté des Arts écrivit aux Dominicains, à la mort de saint Thomas. Celui-ci avait promis de leur envoyer diverses traductions faites par son ami G. de Moerbeke (BGPM, XX, 5, pp. 1-35). Birkenmayer confirme ces données (*Neues zu d. Briefe der Pariser Artistenfakultät ü. d. Tod des hl. Thomas,* Xenia Thomistica, 1925) en s'appuyant sur des textes du Speculum de Henri Bate.

signale ses *Quodlibeta* et ses commentaires sur les Sentences, et il relève le tour personnel que leur auteur donne à sa pensée. Sur un point, celui-ci s'écarte du thomisme : l'intellect agent, nécessaire et multiplié d'homme à homme, ne jaillit pas *ab essentia animae* (Thomas) mais est créé directement par Dieu. — On sait que Jean Quidort joua un rôle important dans l'histoire des théories politiques.

A côté de J. Quidort et de Bernard Trilia qui enseignent à Paris, nous avons aussi appris à connaître Thomas de Sutton et Nicolas Trivet qui forment, à Oxford, le noyau d'un mouvement thomiste. Le premier est l'objet d'une étude documentée de Ehrle, *Th. de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaest. disput.* Festschr. v. Hertling, 1913, 25 p. Thomas de Sutton écrivit des opuscules *De unitate formae, de productione formarum, de pluralitate formarum,* des commentaires sur des traités logiques d'Aristote — toutes œuvres qui, avec les deux premiers *Quodlibet,* datent de 1290-1300. Les deux derniers, la plupart des *Quaestiones disputatae* et les travaux de polémique contre D. Scot et Cowton se placent entre 1300 et 1315. Dans le *Quodlibet* et les *Quaestiones disputatae,* décrits par Ehrle, sont reprises avec ordre et sobriété toutes les doctrines nouvelles dont les adversaires du maître faisaient objet et scandale. Certaines solutions, sans s'écarter du thomisme, sont enveloppées de nuances qui fournissent des données intéressantes sur la façon dont les premiers thomistes interprétaient la pensée de Thomas d'Aquin. Au début de son enseignement, le maître anglais ne semblait pas attacher grande importance à la distinction réelle de l'essence et de l'existence, que plus tard il considère comme *vera et necessaria.* Il accentue la passivité de la sensation et de la pensée : l'une et l'autre sont si bien des phénomènes de pure receptivité, que la conscience de l'effort que nous déployons est déclarée illusoire. En quoi Thomas de Sutton n'a pas compris son maître. Notamment le dominicain anglais se méprend sur le sens de *potentia passiva* pour conclure — à l'encontre de la véritable doctrine thomiste — que la sensation et la pensée sont des phénomènes de pure réceptivité. Pelster, qui consacre à Thomas de Sutton un article (*Th. von Sutton, O. P., ein Oxforder Verteidiger d. thomist. Lehre.* Zeitschr. f. Kath. Theol., 1922, pp. 212-253 et 361-401) verse dans la même erreur, en approuvant l'attitude de Thomas de Sutton. Comme lui, il confond le *passif* et l'*inopérant.* Il n'est point de doute que pour Thomas d'Aquin, les facultés cognitives, après avoir *subi* l'action de l'objet à connaître (phénomène de passivité) réagissent dans l'acte vital qui parachève la connaissance (phénomène d'activité). Le P. Martin relève dans

Divus Thomas, fasc. 3, une autre mésintelligence de Pelster relative au concours divin dans la volition humaine (*Pro tutela doctrinae S. Th. Aquinatis de influxu causae primae in causas secundas.* Divus Thomas, 1923, fasc. 3).

Ehrle a relevé un second aspect de la personnalité de Th. Sutton : le lutteur. En effet, il rapproche ses opinions et celles de son maître de solutions présentées par d'autres philosophes de renom, ce qui donne à ses ouvrages un intérêt considérable pour l'intelligence des controverses philosophiques de cette fin de siècle. La plupart des hommes visés sont présentés par la mention laconique *alii, quidam,* mais on reconnaît Henri de Gand dans le *quidam magister in diebus nostris*, dont le professeur anglais critique nombre de théories, relatives notamment à la « species impressa », au principe d'individuation, à la distinction d'essence et d'existence, aux attributs divins et aux idées divines. Thomas de Sutton se retourne aussi contre Duns Scot non seulement dans ses derniers *Quodlibet*, mais encore dans un traité intitulé *Thomas Anglicus contra primum Sentent. J. Scoti.* Enfin il attaque un contemporain de Duns Scot, le franciscain Robert Cowton dans les trois derniers livres de *Quaestiones* que contient le cod. Rossianus IX, 121.

Nicolas Trivet (étudié par Ehrle, dans la Festgabe Baeumber 1923, *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae*) est un écrivain d'une fécondité étonnante : il commenta le *De consolatione philosophiae* de Boèce, peut-être aussi le pseudo-Boèce ; il expliqua Sénèque et d'autres classiques ; il écrivit des *Annales sex regum Angliae* et une histoire universelle ; il commenta les Sentences du Lombard et laissa des *Quolibet* et des *Quaestiones disputatae.* Si bien que nous sommes en présence d'un homme qui s'intéresse à tont et rappelle la tournure d'A. le Grand. Unité de la forme substantielle ; intervention causale des sens dans la production de nos pensées : sur ces questions et d'autres, c'est le thomiste fidèle qui parle. Cependant des nuances apparaissent qu'il sera intéressant de poursuivre. Il cite les contemporains avec une certaine réserve qui devient parfois de la timidité ; il oppose les doctores *auctentici* connus de tous, aux *minus auctentici* — parmi lesquels il se range — et qui, s'il leur arrive de verser dans l'erreur, « potius contempnuntur quam condempnantur » ; il critique les censures épiscopales avec une douce ironie qui rappelle les sorties de G. de Fontaines ; et bien qu'il lui paraisse peu convenable de préférer Aristote à un prélat catholique, il ne peut s'empêcher de constater que, de l'avis des *majores doctores mundi,* l'autorité épiscopale avait agi à la légère (nimis praecipitanter).

Du groupe d'écrits entrepris dans les dernières années du XIIIe siècle pour la défense du thomisme on peut rapprocher les abrégés et les concordances qui facilitaient le maniement et l'étude des œuvres de saint Thomas. Voir Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus Alter Zeit* (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae), Divus Thomas, 1923.

Le titre magistral de *doctor communis* (le scolastique par excellence), qui apparaît à la fin du XIIIe siècle, atteste la rapidité de propagation des doctrines de saint Thomas et la grande impression qu'il produisit dans les écoles. Thomas de Sutton écrit de lui : « in ore omnium communis doctor dicitur frater T. ». Ses disciples et admirateurs forment un parti, un groupe, et dès 1304, le médecin mystique Arnold de Villeneuve parle des *thomatiste,* une expression bizarre qui sera remplacée par la désignation *thomiste,* au début du XIVe siécle. Dans une excellente étude (*Arnoldo de Villanova ed i Thomatiste*, Gregorianum, 1920, p. 475), Ehrle donne des détails sur cet étrange personnage, auteur d'un traité *(misterium cimbalorum),* où il annonce la venue de l'antéchrist, et qu'il rédigea à Montpellier en 1297. Attaqué de ce chef par le dominicain Joannes Vigorosi (1303), il riposta (1304) par un pamphlet *Gladius jugulans Thomatistas.* D'autres dominicains, notamment J. Quidort († 1306) écrivirent contre lui. Le mot *thomatista,* nous apprend Arnold, est de son ami Jacob Albi. Le premier scolastique qui parle des *thomiste* est le franciscain Petrus de Tornaparte, vers 1337. Le mot *thomatiste* réapparaît en 1474 dans un document nominaliste opposé à un décret de Louis XI.

M. De Wulf.

(*à suivre*).

COMPTES RENDUS

Immanuel Kant. Volume commemorativo del secondo centenario della nascita, a cura del P. Agostino Gemelli. Milano, « Vita e Pensiero », 1924.

Le fait que l'Université catholique de Milan ait publié — avec l'imprimatur romain — ce volume destiné à commémorer le centenaire de Kant, est déjà par lui-même intéressant. Les pages d'introduction du recteur, le P. Gemelli, en relèvent encore la signification.

On s'est trop habitué, écrit-il, à mettre Kant en opposition aiguë avec saint Thomas, comme le représentant du subjectivisme moderne en face de l'objectivisme ancien. Formules trop simples, assurément. Il est très vrai, comme le dit le P. Gemelli, que chez Kant et chez ses disciples, et chez n'importe quel philosophe on retrouve quelque chose de la « perennis philosophia ». On ne fait pas de la philosophie avec de l'erreur pure, on ne pense pas, sans plus, un tissu de contradictions. Il est encore vrai que Kant n'est pas simplement un subjectiviste et qu'il ne veut en aucune façon être idéaliste et que tout son effort tend à affirmer les vérités fondamentales du spiritualisme. Mais à signaler une convergence en termes aussi généraux, il se peut qu'on secoue certaines ignorances extrêmes, je ne crois pas qu'on apporte une révélation troublante. N'ajoute-t-on pas aussitôt que le spiritualisme de Kant est basé sur la seule raison pratique tandis que le nôtre est fondé sur la raison théorique ? Le rapprochement est de tout repos. Sans rien dire d'inquiétant, on pourrait le pousser plus loin, montrer dans l'évolution de Kant une courbe qui dessine, par rapport aux trois siècles qui le précèdent, un retour, en philosophie théorique, vers les positions aristotéliciennes, et montrer ensuite comment cette évolution avorte à cause de présupposés que le philosophe de Kœnigsberg n'a pas su remettre en question. Nous avons indiqué cela ailleurs et ce n'est pas le moment d'y revenir.

Les diverses études qui composent le volume s'attachent à des aspects divers de la doctrine kantienne. M. Casotti la montre en opposition fondamentale avec le christianisme. Avec le romantisme, la philosophie d'inspiration kantienne a réagi contre le matérialisme, mais sans aboutir à fonder un spiritualisme objectif. M. de Simone montre très brièvement, à travers les trois critiques, comment l'idée de synthèse a priori en fait l'unité. Le P. Chiocchetti et M. Masnovo nous apportent des recherches très intéressantes sur les rapports de Kant avec la philosophie italienne, Rosmini, Galluppi et aussi Buzzetti, l'initiateur du néo-thomisme. M. Rotta étudie le platonisme de Kant, M. Padovani expose sa philosophie religieuse, M. Biavaschi ses idées politiques et M. Pucci ses idées pédagogiques. Le travail le plus considérable est celui que M. Rossi consacre à étudier, sur les textes, les diverses phases de la pensée kantienne au sujet de l'existence de Dieu. Nous serons d'accord avec lui pour croire que le vrai Kant de l'histoire a sincèrement cherché à établir l'existence de Dieu, et qu'il ne faut pas voir déjà en lui, et malgré lui, un hégélien, dont les expressions réalistes et théistes ne seraient qu'une manière de parler.

Ce volume témoigne éloquemment de la vitalité, de l'activité scientifique et de la largeur de conceptions qui règnent à l'université de Milan.

L. Noël.

Zacharias Van de Woestyne, O. F. M., *Scholae Franciscanae aptatus cursus philosophicus*. T. II. *Cosmologia, Psychologia, Theologia*. Mechliniae, Typographia S. Francisci, 1925. In-8°, xxxix-816 pp.

Nous avons eu naguère le plaisir de signaler dans cette Revue le premier volume de philosophie, comprenant la logique et la métaphysique, publié en 1921 par le savant professeur du Collège Saint-Antoine de Rome. Le second volume, que nous présentons aujourd'hui, est en tout point digne du premier et mérite les mêmes éloges. De l'avis de l'auteur même, il est plus important, parce que l'unité de l'Ecole franciscaine à travers la variété de ses maîtres s'y manifeste avec évidence, parce que le caractère propre de cette Ecole s'y révèle avec clarté, et qu'enfin les conclusions métaphysiques scotistes y apparaissent solidement fondées (p. ix). Ceci fait voir la note caractéristique de l'ouvrage. Le P. Zacharie est un fervent des doctrines franciscaines, dont les maîtres sont pour lui avant tout Scot et saint Bonaventure. Lui-même nous en avertit, comment il s'est proposé de mettre en évidence pour les questions librement discutées, le caractère spécial de l'Ecole franciscaine.

A juste titre, il pense que « la divergence des Ecoles ne signifie pas opposition, ni lutte fastidieuse, ni vaine dispute » (p. xi). C'est pourquoi il se contente d'attribuer à ces théories de l'Ecole franciscaine la modeste épithète de « théories probables ». Cela lui permet de parler avec un sincère respect de la grande Ecole aristotélico-thomiste, et il n'est que juste de lui rendre témoignage que de ce respect il ne s'est pas un instant départi. Le franciscanisme, que sa plume a réussi à nous présenter sous un jour très sympathique, n'est nullement exclusif. Largement, l'auteur tient compte d'autres philosophies. Il cite abondamment saint Thomas et ses commentateurs les plus récents. On ne peut qu'admirer la remarquable érudition dont il fait preuve. Nous retrouvons en outre, dans ce nouveau volume, les qualités maîtresses ; la clarté, l'information, la pénétration et la subtilité par lesquelles le P. Van de Woestyne s'était déjà révélé comme un vrai philosophe.

Nous nous contenterons de relever à travers cet immense volume, où l'auteur a déployé une vaste connaissance de toute la pensée philosophique sur ces trois objets du savoir humain : la cosmologie,

la psychologie et la théodicée, — de relever, disons-nous, quelques points des plus essentiels et des plus saillants. En cosmologie, il insiste sur l'abaliété du monde, et réfute le monisme, tant matérialiste que panthéiste (pp. 18 sv.). La psychologie occupe une place prépondérante (p. 217-651). Nous trouvons ici des pages intéressantes sur l'illuminisme, la métaphysique de la lumière, si chère à l'école augustino-franciscaine (pp. 359 sv.). Au sujet de cette question à laquelle les recherches récentes de Grabmann et d'autres ont rendu toute son actualité, l'auteur admet, du point de vue critériologique, la nécessité de recourir aux règles éternelles. Celles-ci ne sont pas à identifier avec l'essence divine; nous sommes donc loin de l'ontologisme. C'est par elles que l'intelligence obtient la vérité certaine. En et par ces normes infaillibles, elle adhère aux propositions vraies en soi, et cela non pas objectivement et matériellement, mais effectivement et formellement. Ces règles éternelles sont atteintes par l'intelligence *dans* l'objet à connaître, mais *par* l'objet connu. L'intelligence est passive ; grâce au concours des règles éternelles, elle cherche l'évidence de la certitude infaillible et est mue à poser son acte. En outre ces règles n'absorbent et ne détruisent pas l'activité propre de l'intelligence (pp. 374-375).

L'auteur met bien en évidence les différences, au sujet de la liberté, entre l'Ecole thomiste et l'Ecole franciscaine, différences qui concernent non pas le fait de la liberté, mais la nature de celle-ci, son étendue et sa racine (p. 470 suiv.). Dans son explication de la nature de la liberté, l'Ecole franciscaine insiste sur le « dominium », l'empire de la volonté sur son acte. La racine de la liberté est placée par Scot dans la volonté elle-même, laquelle a le pouvoir de se déterminer au bien pour lui-même. L'Ecole franciscaine étend la liberté même à l'acte par lequel la volonté se porte au bien universel.

La théologie est divisée en trois parties : l'existence de Dieu, sa nature et son opération (p. 653-816). Les preuves de l'existence de Dieu sont étudiées à fond. Les positions respectives de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Scot, vis-à-vis du problème de l'existence de Dieu, sont nettement tracées (p. 676-680). L'argument anselmien a été diversement compris par les philosophes ; l'auteur rejette les interprétations communément reçues et pense que saint Anselme a déduit par simple introspection, de l'idée objective-réelle de Dieu (ens quo majus cogitari nequit) les notes y incluses (p. 710-715). L'étude ultérieure, que l'auteur vient d'entreprendre depuis lors sur le caractère anselmien de la théodicée de saint Bonaventure (voir Antonianum, t. 1, 1926, p. 6-23) sera de

nature à jeter sur cette question quelque lumière nouvelle. L'attribut divin central, que les thomistes appellent plutôt le constitutif métaphysique de Dieu et que saint Thomas voit dans l'ipsum esse subsistens, est pour Scot l'infinité radicale ou fondamentale (p. 751). Entre les perfections divines et l'essence de Dieu, et les attributs divins entre eux, il n'y a ni distinction réelle, ni distinction virtuelle avec fondement dans la chose. La première introduirait en Dieu une composition réelle, la seconde est déclarée insuffisante : il faut partant admettre une distinction réelle formelle ; celle-ci n'existe pas entre *deux choses,* mais entre *deux réalités* dans une même chose (p. 756). De l'exposé successif du thomisme et du molinisme l'auteur dégage la conclusion : que la nature du concours divin immédiat nous reste cachée et qu'aucun des deux systèmes en présence ne dépasse la probabilité. A noter enfin les vues scotistes de l'auteur sur la nature de notre connaissance de Dieu : que l'intelligence humaine puisse avoir de Dieu un concept propre, lequel, considéré en soi, ne serait pas analogique, lui semble une conclusion probable (p. 749). Bien que nous ne souscrivions point à cette thèse, qui constitue une des divergences les plus saillantes entre le scotisme et le thomisme, nous croyons que la conclusion de l'auteur est logique, une fois supposées vraies les données initiales de cette conclusion, à savoir que le concept analogique s'obtient par abstraction parfaite et que l'objet formel, adéquat, premier et proportionné de l'intelligence n'est pas la quiddité des choses matérielles (voir p. 361).

Après cet aperçu général, qui suffit à faire voir tout l'intérêt et toute l'importance du travail, il nous reste à conseiller vivement ce manuel aux thomistes qui désirent prendre contact avec le scotisme. Le Scot qui leur est présenté ici leur apparaîtra bien souvent dans une lumière autre que celle dans laquelle ils l'auront vu précédemment. Pour ceux qui veulent s'initier aux doctrines franciscaines, le P. Van de Woestyne sera un guide sûr et sympathique. L'impartialité et le respect déployés par lui à l'égard de saint Thomas commandent la même attitude vis-à-vis de l'Ecole franciscaine.

J. Bittremieux.

Dr Andreas Inauen, S. J., *Kantische und scholastiche Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis,* 92 pages, 4,50 S. — Innsbruck, Felizian Rauch, 1925.

Cette étude forme le numéro 5 de la collection : *Philosophie und*

Grenzwissenschaften publiée par le *Innsbrücker Institut für scholastische Philosophie.*

C'est avant tout au vieux dogmatisme aux allures mathématiques et au rationalisme qui voudrait n'accorder à l'expérience aucune part dans la conquête ardue de la vérité, que s'en prend le philosophe de Kœnigsberg. Ses attaques, ses coups ne portent pas contre la philosophie scolastique.

L'auteur, à propos de la certitude libre et de la connaissance analogique, établit un rapprochement trop peu remarqué jusqu'ici, entre Kant et la Néoscolastique. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas d'ordre mathématique, mais d'ordre métaphysique. Nier que Dieu soit c'est se condamner à ne pouvoir admettre aucune certitude, même en mathématique ou en sciences. Kant refuse d'en arriver à cette extrémité. Il est donc illogique à vouloir baser uniquement sur la raison pratique la preuve de l'existence de l'Inconditionné suprême.

Quant au concept que nous avons de Dieu, Kant a raison de rejeter toute intuition ou toute idée innée. C'est par l'analogie seule que *médiatement* nous pouvons atteindre l'absolu de l'être. Le philosophe de Kœnigsberg admet l'analogie de proportionnalité au sens de saint Thomas et rejette la théorie suarézienne de l'*Analogia attributionis.* Ni pour lui ni pour les scolastiques il n'y a d'intuition intellectuelle. Nous ne connaissons les raisons d'être que par l'abstraction s'exerçant sur les données de l'expérience soit immédiate soit médiate.

Il ne s'agit en somme en tout ceci que de psychologie ; le problème de l'être de la valeur en soi de la métaphysique n'est point établi à l'encontre du criticisme kantien ; cette étude demeure superficielle. — L'examen de la *valeur en soi* du principe de la causalité métaphysique efficiente et finale devrait y être abordé directement.

A. Balthasar.

Esthétique (Esthétique analytique. Le goût. La Grâce et le Rythme), par Pierre Guastalla, Paris, Libr. philos. Vrin, 1925, un vol. in-8° de xvi-180 pp. Prix : 15 frs.

« C'est un travail de théoricien entrepris par un praticien, écrit dans la Préface M. Charles Lalo, et c'est là une de ses originalités les plus recommandables ».

Ingénieur sorti de l'Ecole centrale, graveur et peintre de talent, l'auteur n'entreprend de résoudre les problèmes théoriques qu'après

avoir résolu les problèmes techniques de la lumière, de l'atmosphère, de la perspective linéaire et aérienne. M. Guastalla est ami des idées claires et nous lui en savons le meilleur gré. Son ouvrage contribuera à accentuer la réaction objectiviste et intellectualiste, à l'encontre du matérialisme et surtout de ce subjectivisme d'ordre individuel (*Einfühlung*) ou social (Esthétique sociologique) où se débat la philosophie esthétique contemporaine.

Voici comment l'auteur prend soin de se résumer lui-même : « Il nous semble conforme à la logique de notre esprit de se » réjouir d'une façon toute spéciale lorsqu'il observe autre chose » que des faits isolés, non groupables ; lorsqu'il remarque des » rapports, des concours, des subordinations, des lois, des chemins » tracés entre des éléments qu'il perçoit dans un ordre quelconque » de perception ou de pensée ».

« S'il ne se réjouit que des buts vers lesquels les chemins tendent, » ce sera la science, la morale, toutes les activités de réflexion ; s'il » se réjouit du seul fait que les chemins soient tracés, la beauté » sera née » (p. 114).

Très complexes sont nos états esthétiques ; c'est à l'analyse qu'il appartient d'en fournir les divers éléments.

Nous avons trouvé, écrit l'auteur (p. 115) :

« *a)* Que les spectacles beaux nous procurent des plaisirs phy- » siques sensibles. *b)* Que les spectacles beaux font naître en nous, » soit par l'action de la nature soit par les modes d'expression, des » émotions ; éveillent des sentiments divers — parfois des inté- » rêts intellectuels — ces états de choses n'étant ni nécessaires, ni » sauf abus de langage, suffisants pour provoquer *seuls* (sinon par » les moyens employés à les faire naître) le fait esthétique, le juge- » ment de beauté.

» Le plaisir physique, l'émoi ne sont pas la beauté.

» *c)* Qu'ayant éliminé l'effet direct des éléments précédents, il » reste un état spécial dû à la constatation par nous de toute har- » monie, groupement d'éléments en vue d'un but — quel que soit ce » but, de quelque nature que soient ces éléments. *d)* Mais qu'il faut » tenir compte que le retentissement en nous de l'harmonie aug- » mente avec l'intensité du plaisir physique, de l'émotion due aux » moyens d'expression ou à la nature du plaisir intellectuel — » augmente avec la complexité des autres harmonies ou des asso- » ciations mises en jeu ».

C'est donc l'harmonie qui est à la base de toute beauté ; la simplicité lui permet de se manifester au mieux. Pour traduire la force, la puissance, la richesse peuvent sans doute jouer un rôle ; si

pourtant la force n'est tempérée par une certaine simplicité elle fera obstacle à la beauté ; il y a là un équilibre à découvrir et à observer.

L'auteur parle ensuite de la faculté du goût, du goût d'une époque, traçant les problèmes esthétiques à résoudre et à ce propos il étudie le bon et le mauvais goût. Les novateurs en art sont ceux-là qui inventent de nouveaux problèmes, sûrs d'ailleurs d'être méconnus au début. Le danger ici est dans le particularisme et dans la méconnaissance de l'équilibre à conserver entre les diverses formes de la beauté. Préoccupé uniquement de la lumière, l'impressionisme néglige la ligne ; les cubistes, les futuristes ne voient que constructions ; tons et desseins sont quelconques et une désharmonie en résulte.

Le style concerne la technique. Dans la grâce et dans le rythme, l'auteur met en évidence l'intelligibilité qui fait comprendre le mouvement dans sa continuité sans effort apparent et dans sa régularité périodique. De là l'effet esthétique du dégradé en peinture et du ralentissement cinématographique.

Très justement l'auteur remarque que le caractère muet ou à peu près (le résumé projeté sur l'écran évoque l'idée désagréable de la surdité et d'éclats de voix) du cinématographe est contraire à la beauté d'un art de reproduction. A l'heure actuelle on est réduit en ce qui concerne les œuvres d'imagination à projeter des illustrations dans des sites magnifiques (sentiment de la nature et valeurs de lumière, effets du matin, du soir, de contre-jour, effets de mouvement de foules) d'histoires enfantines d'où toute pensée est bannie. La seule voie qui s'offre au cinématographe s'il veut évoquer la beauté c'est de quitter la reproduction pour l'évocation sous toutes ses formes. Il faudra un entraînement de plusieurs générations peut-être pour « former notre goût aux symphonies visuelles comme il peut l'être aux symphonies musicales » (p. 158).

L'auteur établit enfin que l'art peut très bien s'évader des moyens d'expression ; des plaisirs simplement physiques groupés intelligiblement en vue du rendement maximum produisent le beau, l'expression n'est donc pas indispensable en esthétique.

Pour terminer, une critique rapide est présentée de la théorie morale qui ramène le beau au bien ou à l'utile, des théories de l'*Einfühlung*, des théories hédonistes, des théories du jeu et enfin de l'expressionisme. Le principe de toute beauté est dans les théories intellectualistes ; le beau est la satisfaction « du fonctionnement intellectuel sur certaines données ».

Pulchrum dicitur id cujus apprehensio placet, avait dit saint

Thomas que l'auteur ne connaît pas et dans lequel pourtant il aurait plus d'une fois retrouvé sa pensée.

N. Balthasar.

Le Traité de Dieu. (Ia p. de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, qu. 1, a. 1). Texte latin et traduction française, notes et appendices par le R. P. Sertillanges, O. P., membre de l'Institut. — Un vol. (10 × 17 cent.) de 372 pages. Edit. de la *Revue des Jeunes*. Tournai, Desclée. Prix : 9 fr., relié toile 13 frs.

Mettre entre les mains des étudiants et des lettrés de plus en plus amateurs du renouveau thomiste, d'élégants volumes, d'un format commode, d'une typographie soignée et à des prix abordables : telle fut l'ambition de la vaillante *Revue des Jeunes* en entreprenant la traduction de la *Somme théologique*. Le succès remporté par le premier volume consacré à la *Prudence* par le P. Noble, O. P. montre que le but est réalisé.

Nul mieux que le P. Sertillanges n'était indiqué pour écrire dans la collection le *Traité de Dieu*.

Le texte latin reproduit n'est pas celui de l'édition léonine ; cela ne se pouvait faire. C'est un texte de tradition parisienne tiré des mss. 15783, 15785, 3089, de la Bibliothèque nationale de Paris et du ms. 160 de la Bibliothèque municipale de Laon. On y relève de nombreuses variantes communes par rapport à la tradition romaine, tandis qu'entre eux les mss. ne présentent que des différences minimes. Ils sont tous de la fin du XIIIme ou du début du XIVme siècle. Le texte est transcrit d'après l'orthographe latine moderne ; on a conservé les titres traditionnels des articles qui ne se trouvent point dans les mss. et on a rétabli les références exactes aux textes des Pères et des philosophes.

La traduction est très fidèle et ceux-là seuls en comprendront le mérite qui tentèrent de faire passer en nos langues modernes la sobre et nuancée expression thomiste. Les notes claires et concises, les quelques pages de commentaires rappellent le brillant auteur du *Saint Thomas d'Aquin* de la collection *Les Grands Philosophes*. Nous avons été particulièrement heureux de voir ramené à la 4a via thomiste l'argument du désir de béatitude et d'entendre affirmer nettement que l'argument de l'ordre n'est pas la conclusion d'une induction scientifique, qu'il doit être rattaché à l'être et conduire à une cause créatrice et pas simplement ordonnatrice. Il s'agit de l'ordre immanent, naturel et pas uniquement de l'ordonnance extrinsèque des divers êtres. Aussi bien n'y a-t-il qu'une preuve de

l'existence de Dieu : la nécessaire contingence du fini quel qu'il soit.

C'est à titre de Créateur libre que l'Etre pur doit être.

N. Balthasar.

G. Dwelshauvers, *Les Mécanismes subconscients*. Paris, Alcan, 1925.

M. Dwelshauvers s'est, comme on le sait, depuis longtemps signalé par d'intéressants travaux sur les phénomènes subconscients de la vie sensible. Il a continué ses recherches dans cette voie. Le présent volume livre au public les résultats obtenus au cours de très nombreuses expériences patiemment et méthodiquement menées durant trois années (1921-1924).

Ce n'est pas la première fois sans doute que les phénomènes subconscients sont soumis aux méthodes expérimentales. Ils l'avaient été déjà, notamment par Ribot et Binet en France, mais seulement sous forme pathologique. M. Dwelshauvers, et c'est là une des originalités de sa méthode, s'est adressé à des sujets normaux. Le but qu'on s'est proposé a été d'abord de chercher, au moyen de procédés spéciaux, à mettre en lumière le rôle de l'image mentale, sa vie propre, son origine, sa formation (ch. I à IV) ; on a essayé ensuite de découvrir expérimentalement les causes subconscientes d'erreur et de réussite dans l'exécution de nos mouvements, ainsi que les rapports entre l'image de nos mouvements et leur réalisation (ch. VI) ; enfin on a tenté de soumettre à l'expérimentation l'automatisme psychologique (ch. VII). Les méthodes employées sont en général simples et suffisamment précises.

Les résultats des recherches sur l'image mentale provoquée (ch. Ier) n'apprennent, à vrai dire, rien de nouveau ; mais ils confirment et soulignent d'une façon très heureuse les résultats déjà signalés par Binet. Les expériences mettent vivement en relief l'origine subconsciente de l'image. La conscience n'est pas ce que pensait Taine : « un polypier d'images ». Celui-ci existe, mais dans l'inconscient. En outre, l'imagerie ne suit pas les démarches de l'idéation ; la pensée tend à se passer d'images.

La méthode du questionnaire améliorée, elle aussi, et utilisée en vue de relever les éléments subconscients de l'image mentale (ch. II), n'a fourni aucun renseignement digne d'intérêt. Tous les résultats obtenus par cette méthode concernent la psychologie individuelle et différentielle, que l'auteur écarte momentanément de ses recherches.

Au cours de ses expériences sur l'automatisme, M. Dwelshauvers a eu l'occasion d'étudier le retentissement que peut avoir l'attitude

musculaire sur la formation de l'image (ch. III). Il arrive, en effet, que des mouvements imposés au sujet *à son insu* par les conditions mêmes de l'expérience se traduisent dans sa conscience par des images qualitativement différentes d'eux-mêmes et du mouvement à accomplir. Ayant, par exemple, à tracer au tableau, yeux fermés, des lignes d'égales longueurs, le sujet, soumis à certaines attitudes inconscientes, utilise pour ses tracés des images dactylo-musculaires de position et de distance : points de départ et points d'arrivée ; il y ajoute par la suite des images de longueur, puis de vitesse, d'intensité rythmique etc., suivant les conditions de l'expérience. Toutes ces images d'ordre géométrique et mécanique, imposées au sujet par sa réaction motrice, sont utilisées par lui en vue d'une adaptation plus parfaite de ses mouvements à l'action. Elles ne sont donc autre chose que l'*inscription consciente de mécanismes régulateurs* servant d'intermédiaire entre l'organisme et la conscience (p. 63).

Ces résultats se trouvent confirmés de façon plus frappante encore dans les expériences sur le *réflexe graphique* (ch. IV). L'auteur appelle de ce nom certaines réactions motrices inconscientes se produisant dans les doigts de la main à la suite de certaines excitations visuelles ou auditives, telles que la perception de mouvements pendulaires ou de successions rythmiques régulières. Ce réflexe, à la différence du réflexe conditionnel de Pavlov, se produit le plus naturellement du monde. M. Dwelshauvers a tenté, avec succès, de le capter et de l'enregistrer. Ces expériences n'en sont encore qu'à leur début, mais déjà elles sont remarquables. Elles laissent entrevoir un certain nombre de résultats importants au point de vue de la psychologie générale, — en particulier, la corrélation organique existant entre l'image mentale et les réflexes, corrélation « qui s'explique par le fait que l'image forme un mécanisme de régulation et de coordination indépendant de la conscience » ; elles montrent en outre « l'adaptation automatique de l'imagerie aux mouvements » (p. 77).

On sait que la mémoire est plus ou moins fidèle. L'on n'en demeure pas moins surpris, lorsque, confrontant nos images avec la réalité sensible, on constate les discordances qu'il y a entre elles. En établissant expérimentalement le nombre de présentations nécessaires pour arriver à une reproduction fidèle du modèle, M. D. a essayé de déterminer les éléments inconscients dans la formation et la fixation de l'image (ch. V).

M. D. pense que l'image n'est pas un élément de vérité intellectuelle, mais est « simplement l'enregistrement conscient d'un

mécanisme de corrélation organique et d'adaptation au milieu » (p. 78). Il croit que « les images ont *une vie propre* qui ne relève que partiellement de la conscience » (p. 86). D'où, la possibilité d'un désaccord entre l'image et la conscience du but.

L'adaptation de l'imagerie aux mouvements n'est pas moins imparfaite que celle de l'image à son modèle. Ici encore, il y a fréquemment des « ratés », précisément parce que « le travail de coordination fonctionnelle est un travail automatique dont les éléments demeurent inconscients » (p. 117).

Une étude expérimentale de l'automatisme chez les sujets normaux complète les travaux sur les fonctionnements subconscients. Ici encore, M. D. nous offre des constatations hautement intéressantes, et des résultats d'une portée non seulement théorique, mais pratique.

En clôturant cette sèche et rapide analyse, nous aimons à signaler particulièrement le chapitre dernier où l'auteur a ramassé ses conclusions. C'est une synthèse brillante et vigoureuse, digne couronnement d'un travail patient, utile et fécond.

J. Hoffmans.

Francesco M. Gaetani, S. J., *La Psicanalisi*. Roma, « La Civiltà cattolica », 1925. In-8°, 80 pp.

Cette brochure est un tiré à part d'une série d'articles qui ont paru dans la « Civiltà cattolica »; elle trahit son origine tant par le papier que par la forme. C'est un exposé et une critique, bien documentés et bien clairs de la théorie de la psychanalyse et de sa méthode. Après avoir parlé de l'extension de la théorie, l'Auteur donne, sous la conduite de Blondel, un exposé des principes fondamentaux de l'activité psychique selon Freud. Le défaut principal du Freudisme est de n'être pas prouvé. L'Auteur doute fort de la théorie la plus importante de Freud, celle de l'inconscient. Dans cette critique se trouvent des textes de saint Thomas au sujet de l'unité de la conscience. Le vice fondamental de la psychanalyse en tant que méthode thérapeutique consiste en ce que ses tenants interprètent les faits selon leurs théories préconçues de l'évolution de l'instinct.

Vander Veldt.

Lucien Roure, *Au pays de l'occultisme* ou *Par delà le catholicisme*. Paris, G. Beauchesne, 1925.

Après ses récentes études sur *Le merveilleux spirite* (Beauchesne,

1922) et *Le spiritisme d'aujourd'hui* (Beauchesne, 1923), le P. Lucien Roure présente au public un nouvel ouvrage sur l'Occultisme, domaine souvent confondu avec le précédent, mais qui en diffère plus ou moins profondément.

Exactement, ce livre parle de l'histoire, de la doctrine, du sens de l'Occultisme et des mouvements divers qui s'y rapportent.

L'autenr a tenu à donner, d'ailleurs sans étalage d'érudition, mais avec l'indication précise des références, les sources historiques et l'évolution des doctrines, la vie et le caractère des personnages qni créèrent et répandirent ces doctrines : courtes biographies qui présentent souvent un intérêt fort piquant.

Il esquisse ensuite les grandes lignes des diverses doctrines, en clarifiant parfois, reconnaît-il, les expositions flottantes ou obscures. Puis il caractérise brièvement le sens de chaque mouvement étudié, le juge à la lumière des vraies données de la science, de l'Ecriture Sainte ou même des religions orientales, dont ces mouvements occultistes se réclament.

Le P. Roure suit ce plan, assez librement d'ailleurs, dans une suite de chapitres traitant : de l'Occultisme moderne ; du Théosophisme ; de la *Christian Science*, avec quelques pages sur E. Coué ; d'un prophète contemporain, Antoine le Guérisseur, l'ancien mineur de Liége ; des Amitiés spirituelles de Sédir ; de la Philosophie cosmique ; des Adventistes du septième jour ; du Panfreudianisme ; un Appendice parle des Superstitions du Front de guerre 1914-1918.

L'énoncé des chapitres suffit à montrer l'intérêt d'actualité que présente le livre du P. Roure. Dans sa Préface et sa Conclusion, l'auteur destine son travail aux « explorateurs » ; aux âmes avides de savoir, de remplir le vide d'une existence douloureuse, à ces âmes qni croient trouver en l'Occultisme un remède de leurs maux. Reconstituer objectivement l'échafaudage parfois grandiose, plus souvent incohérent, des enseignements occultistes ; dévoiler les agissements peu connus des entraîneurs posant à la divinité, rien n'est aussi propre à dissiper le mirage.

On s'étonnerait de voir rapprochés les noms d'Antoine le Guérisseur et du Dr Freud. Mais on rendra justice au P. Roure en reconnaissant qu'il a soigneusement fait valoir le côté scientifique du Freudisme et qu'il a distingué le caractère outrancier de ce qu'il appelle le « Panfreudianisme ».

Disons enfin que l'on aime à voir dans ce livre nouveau, avec la clarté et la bonne ordonnance de la composition, les marques d'un esprit judicieux et pondéré : qualités précieuses avec un objet d'étude comme l'Occultisme.

Et. Pialat.

Miscellania Tomista en commemoració del sisè centenari de la Canonitzaciö di Sant Tomàs d'Aquino. — Extraordinari d'*Estudis Franciscans*. Barcelona, Sarria, 1925.

La *Revue néo-scolastique* de mai 1925 annonçait la publication de ces *Mélanges*, digne contribution des RR. PP. Capucins de Catalogne à la louange de saint Thomas. Vingt articles en diverses langues font cortège à l'encyclique *Studiorum ducem* dans son texte catalan. Quelques-uns présentent plutôt un intérêt local ou historique : nous ne nous arrêterons ici qu'aux plus saillants.

Dans une note préliminaire — dont une traduction française trop littérale pour être d'une lecture commode, couronne le volume — le R. P. M. d'Esplugues, O. M. C., directeur des *Estudis Franciscans*, justifie la publication des *Mélanges* par des considérations à la fois originales et judicieuses. Il explique pourquoi cette initiative franciscaine veut être « un très dévot témoignage de parfaite docilité aux directives pontificales ». Cette attitude de soumission empressée est proposée comme un juste milieu entre la résistance plus ou moins déclarée aux directives romaines favorables au thomisme, et l'acceptation étroite, littérale et exclusive de l'œuvre du Docteur commun. S'adressant à ses Confrères franciscains, le R. P. s'efforce de dissiper chez eux toute défiance en notant avec sagesse que « les directives pontificales ne suppriment rien qui soit digne d'être conservé, admiré et vénéré dans l'œuvre des autres Docteurs ».

Au sujet de l'étude approfondie de M. Bordoy-Torrenti sur la *Subordination essentielle et accidentelle des causes efficientes*, notons seulement que l'auteur ne s'arrête guère à la question toujours controversée de la possibilité d'une multitude infinie, mais se contente de montrer que la *Secunda via* n'est pas atteinte par cette controverse.

Nous laisserons aux spécialistes le soin d'apprécier le savant parallèle que le R. P. Urbano, O. P., établit entre *Saint Thomas et Einstein*, entre « le grand révolutionnaire philosophique du treizième siècle et le révolutionnaire scientifique du dix-neuvième ». Nous leur laisserons aussi la tâche de juger le différend qui existe entre l'auteur et M. le Chanoine Nys dont les excellents mérites sont d'ailleurs soulignés et qui est salué comme une « columna aurea » de l'Ecole de Louvain.

Le R. P. J. Puigdessens, C. M. F. recherche les *origines du dogmatisme de saint Thomas*, de sa sérénité et de sa confiance en face de tous les problèmes qui se posent à la raison. Le tempérament spiri-

tuel du saint Docteur et de ses contemporains, cet objectivisme mental qui orientait habituellement sa pensée vers le non-moi et faisait de la « réflexion » ce qu'elle doit être, c'est-à-dire un acte conséquent, un « retour » sur le moi ; le contact de saint Thomas avec Aristote, sa formation religieuse et ascétique : telles sont les causes les plus marquantes de ce dogmatisme.

On n'entreprend pas sans une légitime timidité la critique d'une étude aussi subtile que celle de M. le Chan. Balthasar sur *l'Abstraction et l'Analogie de l'être.* Je me bornerai à dire dans quel esprit cet article doit, à mon sens, être abordé. L'auteur a atteint son but : « réaliser un exposé complet mais succinct » ; la concision exclut la lecture facile et diminue souvent la clarté ; dans le cas présent, le sujet lui-même demande un effort sérieux de réflexion, comme il est expliqué dans l'introduction ; aussi, sont-ce plutôt des points de méditation qui nous sont offerts ici. Ils sont le fruit d'une longue recherche dans l'œuvre de saint Thomas et des commentateurs, le résultat d'un travail de pénétration que personne ne manquera d'apprécier.

M. Balthasar invite donc son lecteur à le suivre courageusement dans les sentiers difficiles et montants qui conduisent aux cimes de la métaphysique. Les horizons que l'on embrasse là-haut valent l'effort exigé pour y parvenir. Nous avons en ces quelques pages un résumé de ce qui caractérise l'enseignement métaphysique de l'auteur. Au delà de l'ontologie élémentaire qu'on pourrait nommer la métaphysique *de l'homme,* il y a place pour une critique de la métaphysique, pour une logique du transcendantal, pour ce que j'appellerais — en appuyant sur les deux termes — la métaphysique *de l'intelligence humaine.* On y considère comment le nécessaire, l'absolu, le divin nous est livré, à nous composés de matière et d'esprit, *dans* le contingent, le relatif, le créé sensible, et *sous une forme* abstraite, dont la valeur semble, à première vue, ne pas dépasser le monde idéal. On y montre que, dès qu'il s'agit du transcendantal, logique et ontologie se rejoignent, que là les lois de l'être et celles de la pensée s'identifient.

L'objet de la métaphysique s'y présente sous forme d'une notion transcendantale et analogique : *l'être,* dont la valeur objective est précisément étudiée dans l'article de M. Balthasar. Quant à Dieu, *ipsum esse,* il y apparaît non plus simplement comme la cause nécessaire de ce qui existe en fait et qui pourrait n'avoir pas été ; Dieu est présenté comme la cause efficiente première et cause finale dernière de tout ce qui, *en droit,* peut exister ; comme cause exemplaire de toute possibilité, comme essence illimitée, *forma prima,*

écrit saint Thomas, identiqne même *logiquement* à son *esse*. En bref, Dieu est nécessaire comme être, le possible est nécessaire comme possible ; la métaphysique n'a pour objet que le nécessaire ; elle tire le nécessaire du nécessaire. Elle ne s'occupe pas des faits et ne commence qu'au moment où cessent ces derniers, n'étant plus considérés que comme possibles. L'intrinsécisme de l'être est ainsi pleinement sauvegardé ; cause et causé sont *dans l'être nécessaire de soi,* nécessaire en lui-même, soit *par* lui-même, soit *par* l'Etre pur.

Je sais que cette manière d'envisager la métaphysique laisse quelques-uns sceptiques ou défiants ; elle me paraît cependant d'une grande fécondité, non seulement pour la compréhension de plusieurs systèmes modernes et anciens, mais aussi pour l'intelligence de la philosophie et de la théologie traditionnelles : toute la difficulté en métaphysique et en théologie dogmatique n'est-elle pas de savoir exactement ce qu'on veut dire, ce que l'esprit humain saisit, comment il atteint son objet et ce que vaut l'expression de la pensée ? Seule une connaissance approfondie de l'abstraction et de l'analogie assure un juste milieu entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme.

M. L. Vilatimo nous offre utilement le spectacle des *abus de l'imagination en théodicée.* Son exposé révèle un disciple très fidèle du regretté professeur de théodicée, M. le Chan. Becker.

M. Maritain apporte sa contribution aux *Miscellania* par une note sur la *Révolution cartésienne.* Les études historiques de M. Maritain sont connues et appréciées des lecteurs de la Néo-scolastique : il suffira donc d'avoir signalé celle-ci.

Viennent ensuite des *Notes d'esthétique thomiste sur la Beauté et la Vérité*, par M. Capdesila. La beauté y est conçue comme une propriété de tout être, au même titre que la vérité et la bonté.

Mgr Grabmann publie dans les *Miscellania* le texte latin, avec introduction dans la même langue, d'un petit traité extrêmement intéressant *De uno esse in Christo,* écrit par Remigius Florentinus, O. P., disciple de saint Thomas et maître du Dante. Les pages 267 et 268 sont particulièrement suggestives : on y voit l'enseignement explicite d'un auditeur de saint Thomas sur l'*esse proprium* complément de la personnalité.

Il y aurait beaucoup à dire au sujet du vaste et pénétrant travail de M. Fusquets i Ferrats sur la *Métaphysique de la génération selon saint Thomas, Albert le Grand et Averroès.* Ce sujet soulève trop de questions importantes, comme celles de l'évolution, de la création temporelle, de la nature des accidents, pour qu'il soit possible de

les aborder ici. Contentons-nous de dire combien cette étude comparative, si bien conduite, nous fait espérer les renseignements les plus précieux sur les relations du thomisme avec l'arabisme au moyen âge.

Dans un article intitulé *Le rythme de l'œuvre thomiste*, M. L. Carreras analyse longuement la personnalité, la méthode et l'œuvre du Docteur commun.

Signalons enfin l'étude du R. P. Gemelli sur le *Signification philosophique du centenaire de la canonisation de saint Thomas.*

Les *Miscellania Tomista* honorent grandement la direction des *Estudis Franciscans*, et sont une manifestation nouvelle de la vitalité de l'école thomiste catalane, dont les rapides progrès réjouissent vivement tous ceux qui aiment l'Eglise et le Prince de ses Docteurs.

F. Van Steenberghen.

CHRONIQUE

Nominations. — Le P. Bernard Roland-Gosselin a été nommé professeur de Droit naturel à l'Institut catholique de Paris.

— M. l'abbé Albert Ryckmans, docteur en philosophie selon saint Thomas, a été nommé chargé de cours à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles où il enseignera la philosophie morale.

Décès. — On annonce la mort de J. A. Endres, professeur de philosophie à Ratisbonne (Bavière) à qui l'on doit de nombreuses études sur saint Thomas d'Aquin.

— M. Antoine Baumann, exécuteur testamentaire d'Auguste Comte, auteur d'ouvrages d'économie politique et de philosophie positiviste, est mort le 1e septembre 1925 à l'âge de 65 ans.

— On annonce la mort du R. P. Albert Maria Weiss, O. P., professeur de sciences sociales à l'Université de Fribourg (Suisse).

— Le sénateur Léon-Victor-Auguste Bourgeois, né à Paris le 28 octobre 1851 y est mort le 29 septembre 1925. Homme politique, qui joua un rôle important dans diverses conférences internationales, il s'était essayé à la philosophie et l'on sait ses efforts pour constituer une morale fondée sur la solidarité. Parmi ses

nombreux travaux signalons : *Essai d'une philosophie de la solidarité* (1902) et *Les applications de la solidarité sociale* (1902).

— Le professeur Matthias Kapps, qui enseigna la philosophie à l'Université de Münster, est décédé en octobre dernier, à Oberkassel, âgé de 64 ans.

— M. Georges Palante, agrégé de philosophie, auteur d'un *Précis de Sociologie* (Paris, Alcan, 1901), est mort au début du mois d'août dernier.

— Le P. Vivarelli, ancien professeur de philosophie à l'Université grégorienne de Rome, est décédé le 28 novembre 1925.

Périodiques. — La *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* (Pérouse) a cessé de paraître depuis la mort de son directeur M. Al. Bonucci.

— La *Revue Néo-Scolastique* signalait dons son dernier numéro que la Revue des PP. Jésuites d'Espagne *Razon y Fé* venait de célébrer le 25e anniversaire de son existence.

Ajoutons que cette publication qui jusqu'ici était mensuelle sera désormais bimensuelle.

— Le Dr R. Thurnwald, professeur à l'Université de Berlin, vient de fait paraître une nouvelle revue sous le titre : *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*. Cette revue qui est trimestrielle est éditée à Leipzig chez C. L. Hirschfeld, (Abonnement : 19 fr. suisses).

— Un nouveau périodique de science sociale vient d'être fondé par les professeurs D. Koigen, F. Hilker et F. Schneersohn et sera édité par G. Braun à Karlsruhe. Il est intitulé : *Ethos. Vierteljahrsschrift für Soziologie, Geschichts- und Kulturphilosophie* (Abonnement : 18 Mk).

— A Karlsruhe encore vient de paraître, dans le même ordre d'idées, un *Jahrbuch für Soziologie* sous la direction du Dr G. Salomon, professeur à l'Université de Francfort-sur-Mein. Le premier tome contient de nombreux articles signés de philosophes et de sociologues allemands, français, italiens, américains etc. (In-8°, 386 pp. 1925, 12 Mk).

— Une nouvelle revue de philosophie paraît chez Friedrich Cohen, à Bonn, sous le titre : *Philosophischer Anzeiger ; Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft* sous la direction de Helmuth Plessner.

2 volumes semestriels ont paru en 1925 (1 vol. 8 Mk). à partir de 1926 on espère pouvoir faire paraître la revue en six fascicules.

— A la séance d'ouverture du *British Institute of Philosophical*

Studies, le comte de Balfour dans un discours présidentiel a montré la nature et l'intérêt de la philosophie. Le Professeur Alexander et Sir Oliver Lodge ont insisté sur la nécessité pour ceux qui s'intéressent à la philosophie de se tenir au courant des nouvelles conceptions des sciences physiques, biologiques, psychologiques.

Vient de paraître le premier numéro de la revue publiée par le *British Institute of Philosophical studies*. Cette revue est intitulée : *Journal of Philosophical Studies*.

Voici la table des matières de ce numéro : Editorial. — I. S. Alexander : Art and Science. — II. G. Dawes Hicks : The Metaphysical Systems of F. H. Bradley. — III. Morris Ginsberg : Emotion and Instinct. — IV. J. Arthur Thomson : Different Kind of Evolution. — J. S. Mackenzie : The Present Outlook in Social Philosophy. — VI. F. B. Jevons : The Purpose of Philosophy. — VII. Abstracts of Some Lectures. — VIII. Philosophical Survey. — IX. New Books. X. Periodicals. — XI. Discussion : The Idea of Responsability, Legal and Medical. — XII. Institute Notes. — XIII. Correspondence.

A voir l'article-programme de l'éditeur, il semble que la nouvelle revue compte faire une part assez large à des articles de haute vulgarisation, tout en publiant aussi des travaux spéciaux. Elle aurait ainsi un caractère qui la distinguerait des revues similaires.

Prix et Concours. — L'Institut catholique de Paris a décerné le prix Augustin Sicard à M. l'abbé R. Carton, professeur de philosophie au Collège Stanislas (Paris), pour ses trois ouvrages : *L'expérience physique chez Roger Bacon; L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon : La synthèse doctrinale de Roger Bacon.*

— A la clôture de la Semaine thomiste qui s'est tenue à Madrid l'an dernier, le Dr J. Zaragueta proclama les lauréats du concours organisé à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas. Parmi les lauréats signalons :

Le R. P. Trancho, O. P. (1000 pes.) : *Examen de la Critica de Kant sobre el valor de las pruebas de la existéncia de Dios según S. T.*

M. L. Penido (3000 pes.) : *Examen del simbolismo y antropomorfismo teologico a la luz de la teoria tomista de la analogia.*

M. E. Rodrigo (prix de l'Académie des Sciences) : *Las teorias modernas acerca de la sensacion en relacion con la doctrina tomista.*

— Questions mises au concours par la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique pour 1927. (Prix pour chacune des questions : 1.500 frs. Délai 1r novembre 1926) ;

Relever, dans la philosophie contemporaine, les indices d'un retour à l'intellectualisme, c'est-à-dire à la mise en valeur des droits de la raison abstractive ;

Exposer et juger les solutions du problème critique présentées par le réalisme contemporain en Angleterre.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — La Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris a organisé cet hiver une série de conférences sur la Doctrine catholique d'après saint Thomas d'Aquin. Elles sont données par MM. Peillaube, Y. de la Brière, H. Collin, N.-S. Gillet, J. Maritain et F.-A. Blanche.

— On annonce que le philosophe italien Bernardino Varesco a quitté, pour motif d'âge, sa chaire à l'Université de Rome. A cette occasion un comité s'est formé pour rendre hommage au célèbre professeur et éditer un recueil d'articles signés par les principales personnalités d'Italie.

— L'Œuvre de *Doctrine catholique* et de *Vie spirituelle*, qui a son siège à Paris, 20, rue Monsieur, vient de prendre l'appellation de *Cercle thomiste féminin* qui aura pour organe les *Cahiers du Cercle thomiste féminin*. Les cours portent sur des questions de philosophie, de théologie dogmatique et morale et d'Ecriture sainte. Les cahiers (abonnement : France : 20 fr. ; union postale : 30 fr.) publient entre autres la plupart des cours, des articles originaux, des notes d'initiation à la Philosophie et aux sciences sacrées, une bibliographie critique.

Direction : R. P. Peillaube, Doyen de la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris.

Secrétariat : Mlle Marie Clément, Professeur à l'Institut catholique de Paris.

— On annonce la constitution à Teramo d'une *Societa psicoanalitica italiana* qui a pris pour organe officiel *L'Archivio Generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi*. S'adresser au Prof. Levy-Bianchini, Teramo (Abruzzi), Italia.

— A l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, M. Salomon Reinach a lu, le 4 septembre dernier, un travail sur les relations de Dante avec le philosophe Siger de Brabant.

— Le 10 octobre, à l'Académie des Sciences morales et politiques de France, M. Gustave Cohen, Professeur à la Faculté des lettres de Strasbourg, donna lecture d'une étude sur les rapports de Spinoza et de ceux qui continuaient en France la tradition sceptique de Montaigne, de 1665 à 1678.

— Depuis avril 1924, il s'est constitué une Société Japonaise de Sociologie dont M. J. Matsumoto est l'un des directeurs.

— Dans la *Revue internationale de Sociologie*, n° de septembre-octobre 1925, M. Achille Oury donne des précisions sur l'enseignement de la sociologie dans les Universités allemandes, d'après une enquête du professeur Dr Léopold v. Wiese.

— M. l'abbé Coppin, maître de conférences à la Faculté catholique des Lettres de Lille, vient de recevoir en Sorbonne le grade de docteur ès lettres. Ses deux thèses, qui apportent une contribution de grande valeur à la connaissance de Montaigne, sont intitulées : *Montaigne traducteur de Raymond Sebon* et *Etude sur la grammaire et le vocabulaire de Montaigne d'après les variantes des Essais*. Elles forment les fascicules 20 et 31 des *Mémoires et Travaux* publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille.

— Le 21 novembre dernier, à la Faculté des Lettres d'Aix, eut lieu une soutenance de thèse pour le Doctorat, qui mérite hautement d'être signalée. M. l'abbé Jean Rimaud présentait sous le titre : *Thomisme et méthode. Que devrait être un Discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?* un exposé critique, très original et vraiment courageux de la philosophie thomiste. M. Jean Rimaud a été reçu avec la mention : *très honorable*. Parmi les examinateurs se trouvaient MM. Blondel et Chevalier.

— La série de conférences données à l'Université de Manchester pour le centenaire de saint Thomas vient d'être publiée en volume chez Blackwell, à Oxford. De même les conférences faites à la Summer School de Cambridge, viennent d'être publiées à Cambridge, chez Heffer.

Congrès. — Nous avions annoncé que le neuvième Congrès de l'Institut international de Sociologie devait se réunir à Paris en octobre 1925. Par suite de la maladie de M. René Worms, organisateur principal du Congrès, celui-ci a été reporté à une date ultérieure.

Manuscrits. — Signalons, d'après les agences d'information, que M. Buxton, professeur à Oxford, a découvert dans les papiers de son grand-père soixante-trois lettres autographes de Descartes écrites de 1634 à 1647. Il s'agit d'une correspondance entre Descartes et Huyghens qui n'a trait à aucune question philosophique mais qui fait mieux connaître la personnalité de Descartes. M. Buxton a offert ces lettres à la France et elles ont été remises au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.

Collections. — Le cahier II du volume III des Archives de Philosophie se compose d'*Etudes sur Saint Thomas*. En voici le sommaire :

B. Romeyer, La doctrine de saint Thomas sur la Vérité ; — G. de Broglie, Autour de la notion thomiste de la Béatitude ; — Ch. Royer, Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas ; — M. Riquet, Saint Thomas et les « Auctoritates » en Philosophie ; — J. de Tonquédec, Milieux et organes de la sensation ; — J. de la Vaissière, Le sens du mot « Verbe mental » dans les écrits de saint Thomas ; — M. Bouyges, Le plan du *Contra Gentiles* de saint Thomas ; — F. Pelster, La quaestio disputata de Saint Thomas « De Unione Verbi Incarnati ».

— Une nouvelle collection : *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie* est publiée par la maison Hirschfeld à Leipzig. Le premier volume est une étude du Dr Friedrich Alverdes, professeur à Halle, intitulée *Tiersoziologie* (in-8°, 152 p. 1925).

— On annonce la publication à Munich (librairie Aschendorff) d'une collection de fascicules de 16 à 64 pages donnant certains textes choisis à l'usage des étudiants et se rapportant à l'histoire de l'Eglise. Sous le titre général *Opuscula et textus* on trouvera diverses sections dont l'une : *Textus scolastici et mystici* est éditée sous la direction de Mgr M. Grabmann et du R. P. Pelster, S. J.

Chaque fascicule comportera une introduction historique et doctrinale (en latin), des notes et une bibliographie.

Répertoires. — Instruments de Travail. — Le Dr A. Michelitsch, professeur à Graz (Styrie), continue la série de publications commencée avant la guerre sous le titre : *Thomasschriften*. Une première section traite des écrits de saint Thomas d'Aquin. Le premier volume de la seconde section est un catalogue des commentaires de la Somme théologique avec notices bibliographiques, notes, extraits et renseignements divers.

Ces travaux constituent une source de valeur pour l'histoire biographique et littéraire de saint Thomas et de ses commentateurs.

Editions. — Traductions. — Une édition de poche de la *Summa theologica* de saint Thomas d'Aquin est en cours de publication chez André Blot, éditeur, rue de la Salpétrière, 6, à Paris (13e). Le texte en a été établi par le R. P. Pègues, O. P.

Le premier volume, contenant la 1a pars (xxx et 1368 pages) vient de paraître. Six volumes sont prévus ; ils paraîtront successivement avec un intervalle maximum de trois mois entre chacun d'eux.

— M. Emile Bréhier, bien connu par ses études sur Philon et Chrysippe, publie dans la *Collection des Universités de France* le texte complet des *Ennéades*, avec traduction et notice sur chacun des traités. Le tome I contenant l'*Introduction*, *la Vie de Plotin* par Porphyre et la *Première Ennéade* parut en 1924 ; de même le tome II : *Deuxième Ennéade ;* à la fin de 1925 est parue la *Troisième Ennéade :* Plotin, Ennéades III, texte établi et traduit par Emile Bréhier, professeur à la faculté des Lettres de Paris, 1 vol. in-8°, 176 pages doubles. Paris, Société d'Edition : « Les Belles-Lettres », 1925.

Il n'est pas sans doute inutile de rappeler que M. Bréhier a consacré à la philosophie de Plotin une série de cours qui furent publiés dans la *Revue des Cours et Conférences,* XXIII, 1922.

— Vient de paraître, chez Longmans, Green and C°, le tome I de la traduction anglaise de l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. De Wulf. La traduction est l'œuvre de M. E. Messenger, docteur de l'Institut de Philosophie de Louvain, professeur de philosophie à St. Edmund's College, Ware. *History of mediaeval philosophy.* I. From the beginnings to Albert the Great, XVI-416 pages. Prix 15 sh.

— Depuis 1911 les Dominicains anglais avaient entrepris la traduction de *Somme Théologique* de saint Thomas. Ce travail vient d'être achevé. Le 22e et dernier volume est intitulé : *Index to biblical, patristic, and other authorities quoted in the « Summa theologica »* (London, Burns Oates, 1925, in-8°, VIII-296 pp. 12 sh.).

Ajoutons que la traduction de la *Summa contra Gentiles* est en bonne voie. Les deux premiers livres ont déjà paru.

— Nous apprenons que le R. P. Reiser, O. S. B., professeur au Collège Saint-Anselme à Rome, a entrepris la réédition des œuvres de Jean de Saint-Thomas. Le *cursus philosophicus* comportera trois volumes et le *cursus theologicus* environ dix volumes.

— La librairie Herder publie sous le titre *The key to the study of S. Thomas* une traduction anglaise de l'ouvrage de M. Olgiati, professeur à l'Université de Milan, *l'Anima di S. Tommaso.* La traduction est l'œuvre de M. John S. Zybura. L'ouvrage de M. Olgiati a été analysé dans le numéro d'août 1925 de la Revue (p. 323), par le R. P. Kremer. Le volume compte VIII-176 pages. Prix : 1 dollar 25 cents.

Travaux sur l'histoire de la Philosophie. — De M. René Guenon : *L'Homme et son devenir selon le Védânta* (Paris, Bossard, in-8°, 270 pp. 18 fr.). Exposé complet des théories méta-

physiques hindoues concernant la constitution de l'homme, son devenir et ses « possibilités » posthumes.

— M. Fritz Heinemann a fait paraître à Leipzig, chez Félix Meiner, un ouvrage qui renouvelle la question plotinienne : *Plotin : Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System.*

— M. Alexander Birkenmajer, de l'Université de Cracovie, précise certains points d'ordre historique et critique dans une question qu'indique le titre de sa fort intéressante brochure : *Neues zu dem Briefe der pariser Artistenfacultät über den Tod des Hl. Thomas von Aquin.* Cette brochure constitue un tiré à part des *Xenia thomistica* publiés à l'occasion du 6e centenaire de la canonisation de saint Thomas (Rome, Imprimerie vaticane, 1925).

— La publication des *Fontes vitae Sancti Thomae* sous la direction du R. P. Prümmer, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), se poursuit régulièrement.

Deux fascicules ont paru :

I. Vita S. Thomae Aquinatis, auctore Petro Calo (3 f. 50).

II. Vita S. Thomae Aquinatis, auctore Guillelmo de Tocco (5 f.).

Le fasc. III. Vita S. Thomae Aquinatis, auctore Bernardo Guidonis est en cours de publication dans la *Revue Thomiste* (Secrétariat : Saint-Maximin, Var, France).

— Signalons dans l'*Archivum Franciscanum historicum* (octobre 1925) une étude remarquable sur *Jean Pecham, O. F. M. et l'Augustinisme. Aperçus historiques* (*1263-1285*) par le P. André Callebaut, O. F. M.

— Dans le n° de novembre-décembre 1925 de la *Revue Thomiste,* le R. P. Mandonnet achève une longue étude pleine d'intérêt sur *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur* (*1244-1246*). Travail extrêmement fouillé qui met au point nombre de détails sur l'entrée en religion de saint Thomas et les difficultés qu'il rencontra à cette occasion de la part de sa famille. Le P. Mandonnet s'arrête au moment où Thomas d'Aquin arrive à Paris, renvoyant ce qui concerne le noviciat de saint Thomas au début de sa carrière scolaire à une étude ultérieure.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

F. Card. Ehrle. — L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali. Dall' opere Xenia Thomistica. Roma, 1925, 76 pp.

Martin Grabmann. — Thomas von Aquin. Kulturphilosophie. Augsburg, 1925.

B. Jansen. — Fr. P. Johannis Olivi, O. F. M., Quaestiones in secundum librum Sententiarum, vol. II, q. 49 71. Quaracchi, 1924.

Xenia Thomistica Divo Thomae occasione VIe centenarii ab ejus canonizatione oblata. 3 vol. Roma, Collegium Angelicum, 1925.

C. P. Velasco, O. P. — Discurso leido en la solemne apertura del curso Academico en la Universidad de S^to Tomas de Manila. Manila, Col. de S^to Tomas, 1925.

La philosophie de Kant. Cours de M. Emile Boutroux (1896-97). Paris, Vrin, 1926.

Pierre Guastalla. — Esthétique. Paris, Vrin, 1925.

Emile Lasbax. — Cahiers de synthèse dialectique. I. La dialectique et le rythme de l'univers. Paris, Vrin, 1925.

Z. van de Woestyne, O. F. M. — Cursus philosophicus scholae franciscanae aptatus. Tomus II. Mechliniae, typ. S. Francisci, 1925.

Warner Fite — Moral Philosophy. New-York, Lincoln Mac Veagh, 1925.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme théologique. Dieu. Tome I^r. Trad. française par A. D. Sertillanges, O. P. Paris, Revue des jeunes, 1925.

Angelo Zacchi. — Il nuovo idealismo di B. Croce et G. Gentile. 2e ed. Roma, Ferrari, 1925.

Noldin. — De sacramentis. Ed. 17 a. cura A. Schmitt, S. J. Oeniponte. Rauch, 1925.

Lud. Lercher, S. J. — Institutiones Theologiae Dogmaticae. T. II et III. Oeniponte, Rauch, 1924-25.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters :

Bd. XXIV., Heft 3. Dr Georg Bülow. — Des Dominicus Gundissalinus Schrift von dem Hervorgange der Welt. Münster i. W., Aschendorff, 1925.

Bd. XXV., Heft. 3/4. Dr Bernhard Rosenmöller — Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Ibid., 1925.

Dr Albert Zang. — Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchener Studien zur historischen Theologie). München, Kösel & Pustet, 1925.

Siegfried Behn. — Romantische oder klassische Logik ! (Veröffentl. des kath. Inst für Phil. zu Köln. Bd. I., Heft 5). Münster i. W., Asschendorff, 1925.

Max Ettlinger. — Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung (Kath. Inst. für Philosophie, Bd. I., Heft 6.). München, Aschendorff, 1925.

Jacques Paliard. — Intuition et réflexion (Esquisse d'une dialectique de la conscience). Paris, Alcan, 1925.

G. E. Müller. — Abriss der Psychologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

F. Olgiati. — The key to the study of S. Thomas. Translated from the Italian by J. S. Zybura. St Louis Mo. Herder, 1925.

H. Fahsel. — Die Ueberwindung des Pessimismus. Freiburg i. B., Herder, 1925.

Henricus a S. Familia. — Compendium philosophiae scholasticae. Trichinopoly, Typ. S. Joseph, 1925.

Maurice De Wulf. — History of Mediaeval Philosophy, translated by Ern. Messenger. Vol. I. London, New-York, etc., Longmans, Green and Cie, 1926.

A. H. Gilbert. — Dante's conception of Justice. Duke University Press.

Miguel Asin Palacios. — El mistico Murciano Abenarabi II (Extr. del Boletin de la Academia de la Historia). Madrid, 1926.

Deutsches Dante-Jahrbuch, 9 Bd. Weimar, 1925.

La Personnalité et la Philosophie

de D. Mercier

VI

LE PHILOSOPHE ET L'INITIATEUR

I. — Le moment

Lorsqu'en 1882, D. Mercier commença d'écrire, le firmament philosophique n'offrait pas l'aspect qu'il présente aujourd'hui. Les constellations de systèmes occupaient d'autres positions. Certaines étaient à peine visibles. Des astres brillants se levaient qui semblaient promettre des feux durables et qui ne furent que météores éphémères. C'était assurément le cas pour Herbert Spencer dont on parle à peine aujourd'hui, et que ses amis eux-mêmes commencent à oublier. Il travaillait alors à cette *Synthetic Philosophy* qui devait, dans sa pensée, rendre éclatant le triomphe du positivisme, et réduire à l'unité tout le savoir humain suivant le mode de penser positif. Avec quelle impatience D. Mercier, alors professeur à Louvain, attendait la publication du sixième volume, qui parachève l'œuvre, et traite de la morale et de la sociologie ! L'idéal rêvé par Spencer n'était pas fait pour lui déplaire, car lui-même mûrissait patiemment des conceptions d'ensemble sur l'univers et le réel. Mais il avait discerné d'un coup d'œil, ce que la méthode positiviste a d'étroit et d'arbitraire, et compris pourquoi sa vogue ne pouvait avoir de lendemain. Lisez les premières œuvres philosophiques de D. Mercier, et vous verrez quelle place le positivisme occupe dans ses polémiques. Il ne cesse de dénoncer son ambitieuse insuffisance, de montrer que le *fait expérimenté*

n'est pas nécessairement l'*unique* réalité, que les hommes de science sont dupes d'une illusion quand ils croient pouvoir se passer de principes rationnels sans lesquels l'interprétation des faits est impossible. Aujourd'hui, la faiblesse de l'armature positiviste est devenue un lieu commun, mais il n'en était pas ainsi il y a quarante ans, et on peut dire que Mercier forgea les objections métaphysiques que tant d'autres n'ont fait que répéter après lui.

« Est-il rien de plus tyrannique — écrit-il dans un article programme — que les deux dogmes fondamentaux du positivisme, l'affirmation d'un mode unique de connaissance et la doctrine de l'évolution ?... On nous dit que l'intelligence humaine n'a qu'un seul mode légitime de connaître et on récuse a priori toute affirmation ayant pour objet des rapports essentiels, absolus, indépendants de la constatation des faits concrets ; on ne veut plus voir que la matière, on s'interdit l'examen de tous les problèmes qui touchent aux réalités immatérielles » [1]).

Quand il démontre contre Taine la réalité des substances, contre Ribot la différence entre les mots généraux et les notions générales, contre Stuart Mill la valeur du syllogisme aristotélicien, contre Huxley l'existence d'un Être suprême et Infini — Mercier perce à jour ce qu'il appelle le postulat injustifié, le vice congénital du positivisme.

Au moment où l'étoile du positivisme montait au zénith, un groupe de philosophies spiritualistes jetaient des lueurs mourantes. Assemblage bizarre de spéculations sur Dieu, sur l'âme suprasensible, sur les réalités substantielles du monde extérieur, sur la liberté, sur l'instinct rationnel, elles se rattachaient à la « philosophie classique » qui jadis, sous la dictature de Victor Cousin, régentait les esprits en France, et que Taine avait discréditée dans un livre fameux. Ceux qui passaient pour être ses derniers

1) *La Philosophie néo-scolastique* dans *Revue Néo-Scolastique*, 1894, p. 12.

affiliés officiels — un Paul Janet, un Vacherot — affichaient des sympathies étranges pour le monisme, et écrivaient des « Testaments philosophiques », où ils brûlaient ce qu'ils avaient autrefois adoré. Les origines lointaines de ce spiritualisme éclectique remontaient à Descartes, et c'est ce résidu d'idées cartésiennes qui résista le mieux à l'action décomposante du temps. Il continuait de servir d'arsenal à un groupe de catholiques, qui se souciaient avant tout de sauvegarder les bases spiritualistes de l'apologétique chrétienne, et nul n'ignore que les séminaires français furent ses derniers asiles.

D. Mercier se dresse contre ce cartésianisme à l'eau de rose avec autant de vigueur qu'il attaque le positivisme. Il ne veut pas d'une philosophie qui pousse au divorce de l'âme et du corps, qui attribue les actes supérieurs de l'homme non pas à l'*homme*, mais à *une partie* de l'homme, ou moi conscient. Les faits biologiques, physiologiques, linguistiques établissent l'aspect organique de toutes nos fonctions psychiques, y compris les plus élevées. Tout le long de sa carrière, Mercier traite le cartésianisme en ennemi sournois du spiritualisme traditionnel ; il lui reproche de détruire l'unité de l'être humain, sous prétexte d'exalter sa meilleure part.

Il y avait d'ailleurs autre chose qu'il ne pardonnait pas, non au cartésianisme, mais aux catholiques d'alors qui compromettaient le catholicisme en se jetant dans ses bras. Mercier répugnait, — avec combien de raison — à l'idée de réduire la philosophie à une sorte de vasselage dogmatique. Qui dit philosophie, dit indépendance et recherche désintéressée. Il importe de rechercher « avec désintéressement la vérité, toute la vérité, sans se préoccuper de ses » conséquences » [1]). Plus tard, dans une envolée superbe, il rappellera aux maîtres et aux étudiants de l'Université de Louvain les droits de l'investigation rationnelle, et il

1) *La Philosophie néo-scolastique*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1894, p. 13.

ramènera la question à une théorie de méthodologie scientifique. Le morceau mériterait d'être cité en entier.

« Assurément, il y a des heures, celles de la recherche scientifique, où la neutralité nous est commandée. Il ne faut pas aborder les problèmes de la physique, de la chimie, de la biologie, ceux de l'histoire ou de l'économie sociale avec le dessein préconçu d'y chercher une confirmation de nos croyances religieuses.

» Considérer un objet au point de vue scientifique, qu'est-ce, en effet, sinon l'isoler mentalement pour le regarder en face et le saisir, seul, d'une perception plus nette?

» Chaque fois que le progrès de la pensée, conditionné par la division du travail, fait surgir du pêle-mêle des observations empiriques l'objet d'une science nouvelle, c'est qu'un homme de génie a su dégager de l'encombrement inordonné où d'autres tâtonnent, un aspect nouveau, isolable, inaperçu jusqu'à lui, de la réalité. Les vieux scolastiques appelaient cet aspect distinct du réel, objet d'une science à part, l'objet « formel » de cette science. Dès lors, considérer une science sous un autre angle que celui que présente son objet formel, apporter à la considération de celui-ci une attention partagée entre cet objet et autre chose, entre cet objet et un problème ressortissant à une autre discipline, entre cet objet et une tâche apologétique, c'est méconnaître l'essence même de la spéculation scientifique, c'est marcher à rebours du progrès que le chercheur est censé poursuivre » [2]).

Religion et philosophie sont choses différentes. Elles s'appellent et se complètent, mais elles sont distinctes. Une des tâches les plus délicates et les plus ardues de ce maître de la pensée qui devait monter jusqu'au faîte des honneurs dans l'Eglise catholique, fut de tenir tête à des amis maladroits qui, au contraire, s'obstinaient à confondre les deux disciplines. S'il prêta tant d'attention à Balmès, à Ton-

2) Discours du 8 décembre 1907.

giorgi, c'était par tactique bien plus que par conviction. L'heure de ces hommes avait passé. Mais par delà leurs têtes, il visait un groupe de prosélytes, emportés par leur zèle intempestif pour la sauvegarde d'une orthodoxie qui n'avait nul besoin de leur rescousse.

Toutefois il réservait la meilleure part de son attention à un troisième groupe de philosophies, les systèmes de souche kantienne qui de toutes parts envahissaient la pensée du XIXe siècle finissant. L'Allemagne avait placé Kant sur un piédestal ; les universités du monde entier — la Sorbonne en tête — lui brûlaient leur encens. Mercier a fort bien montré que le kantisme vient renforcer le positivisme ; qu'ils croisent leur route à ce carrefour décisif où l'esprit doit choisir entre le réalisme et le subjectivisme. « Suivant Auguste Comte, nous ne connaissons que les réalités observables : c'est un *fait*. Suivant Kant, nous ne pouvons connaître que les objets d'expérience, dans leur *objectivité exclusivement phénoménale :* c'est la *loi* de la connaissance humaine » [1]).

Si la pensée contemporaine est empoisonnée par le subjectivisme et se consume en de stériles analyses d'états de conscience auxquels ne correspondrait aucun dehors, c'est le kantisme plus encore que le positivisme qui en est responsable : le savoir ne gouverne que les apparences, dit Kant, car telle est la structure de notre entendement que son pouvoir d'opérer des liaisons mentales ne s'applique qu'aux données sensibles.

Au criticisme subjectiviste de Kant, aux vues étroites des positivistes, aux exagérations des spiritualistes outranciers, Mercier avait conçu le projet d'opposer une philosophie rivale, reine du passé, que les compromissions de la

1) *Le bilan philosophique du XIXe siècle* dans *Revue Néo scolastique*, 1900, p. 21.

Renaissance avaient dépossédée de son sceptre et dont il songeait à restaurer les droits devant le monde contemporain. Il voulait faire un retour intelligent à la scolastique de Thomas d'Aquin, le génie de la pensée occidentale au XIIIe siècle, et inviter le monde contemporain à prendre en considération les solutions préconisées par ce penseur.

L'idée du renouveau était dans l'air. Des hommes comme Trendelenburg ou Jhering s'étaient ouverts en public sur la vitalité de la philosophie du moyen âge. Mais l'initiative d'un retour effectif au thomisme appartient à Léon XIII qui, dès le début de son pontificat, lui donne de la consistance dans son encyclique *Aeterni Patris*. Nous ne craignons pas de dire que l'idée serait demeurée inefficace, si Leon XIII n'avait rencontré le seul homme de ce temps qui fût à même de la traduire en acte — D. Mercier.

II. — Le professeur

D. Mercier était âgé de 31 ans [1]), quand il monta dans la chaire de philosophie thomiste qui, sur la volonté expresse de Léon XIII, fut créée à l'Université de Louvain. Les débuts furent difficiles. A quoi bon rappeler les oppositions qu'il rencontra et les intrigues qui se nouèrent pour étouffer l'entreprise ? Ne vaut-il pas mieux évoquer le souvenir de ses hautes qualités professorales, et du foyer d'enthousiasme qu'il alluma dans la jeunesse pour les grandes et nobles recherches auxquelles il la conviait ? D'emblée il s'imposa comme maître, comme initiateur, comme philosophe. Tout était neuf dans cet enseignement qui avait contre lui les apparences de l'archaïsme. Sa diction était nerveuse ; sa langue, riche et colorée. Il exposait les pro-

1) Il naquit à Braine-l'Alleud le 21 novembre 1851. devint professeur de philosophie au Séminaire de Malines en 1877, et à l'Université de Louvain en 1882. L'Institut de Philosophie fut fondé en 1894 et il le dirigea jusqu'en 1906, date de son élévation au siège archiépiscopal de Malines.

blèmes philosophiques dans leur teneur contemporaine, et présentait les solutions du thomisme en regard des opinions d'un Wundt, d'un Charcot, d'un Taine, d'un Delbœuf, d'un William James. On se sentait au cœur de la vie contemporaine. La discussion serrée, à la fois défensive et agressive, mettait en pleine lumière la force des positions en présence. Les auditeurs affluaient — sans distinction de facultés — à ces leçons libres, que le jeune conférencier était obligé de placer à une heure matinale, afin de laisser intact l'horaire officiel de l'enseignement universitaire. Les professeurs se mêlaient aux étudiants. Ce fut le premier cours public qui s'ouvrit dans une université de notre pays, où la loi, par les programmes rigides qu'elle impose, continue de tuer les initiatives et d'encourager la routine. Leçons claires et précises ; ordonnées et enchaînées. Regardez plutôt le portrait si expressif du professeur fait par Janssens en 1894. Ceux qui ont assisté à ces leçons inoubliables retrouvent dans le feu du regard, dans la finesse du visage, dans le pincement des lèvres, dans l'inclinaison de la tête, dans le geste coutumier de la main, l'irrésistible sympathie qui se dégageait de la personne du maître.

Le peintre eut fort à faire pour donner de la fixité à ces traits dont la mobilité extrême soulignait les moindres nuances de la pensée ; — tous ceux qui plus tard ont reproduit l'image du Cardinal ont été frappés de la vie intense qui rendait difficile à saisir l'émotion interne dont le visage s'animait. Mais Janssens eut une chance unique : il put assister au cours de D. Mercier, comme autrefois le peintre Amélius aux conférences du philosophe Plotin ; et il vit l'âme de Mercier s'extérioriser dans son corps. Cette âme aristocratique s'était bâti un corps aristocratique, suivant le mot de Goethe — *Es ist der Geist der sich den Körper baut* — et elle y transparaissait tout entière. Goethe n'a fait que traduire cette théorie thomiste que l'âme donne au corps son être, et la personnalité de D. Mercier était une

illustration frappante de son enseignement sur la personnalité.

« Enseigner c'est affirmer ». Cette formule, qu'il répétait volontiers, traduisait une conviction profonde chez ce grand éducateur. Le professeur digne de ce nom est tenu de donner son avis — son avis motivé — sur les questions qu'il soulève. Etaler, devant de jeunes intelligences avides de savoir, une série de solutions contradictoires ou discordantes, en leur laissant le soin de faire un choix dont leur inexpérience les rend incapables, est la pire des méthodes pédagogiques. Quand elle s'applique aux problèmes vitaux — Dieu, le sens de la vie, la valeur de la connaissance, pour n'en point citer d'autres, — cette exposition internationale des idées d'autrui ne peut faire que des sceptiques. Il ne convient pas d'inoculer le virus du doute, car ses ravages sont mortels. Assurément, chacun est appelé à repenser par lui-même les doctrines philosophiques qu'on lui a enseignées ; mais il ne peut le faire que s'il a reçu d'autrui des vues cohérentes, une synthèse qui servira de fondement à sa propre réflexion. Le respect et la loyauté que D. Mercier pratiquait vis-à-vis des penseurs dont il exposait les théories, s'alliaient avec un sincère désir de leur emprunter ce qu'elles contenaient de vrai, de rejeter ce qu'elles avaient de faux, de les faire servir en un mot à la construction d'un monument d'idées qu'il projetait d'édifier sur des bases pluralistes et intellectualistes.

Eclairer la jeunesse, dissiper ses doutes, stimuler son amour désintéressé de savoir compte parmi les joies les plus pures qu'il ait goûtées dans sa vie. Ses leçons terminées, il accueillait chez lui, dans son bureau de la rue des Flamands, ceux qui recherchaient son conseil et ses lumières. Ils étaient légion ; car il ne fit jamais rien pour se protéger contre leurs visites, et recevait avec le même sourire de bonté les discrets et les importuns. Des réunions hebdomadaires, où une thèse proposée d'office était soumise

au feu roulant de la discussion, devinrent rapidement un complément des cours publics du maître, et groupèrent autour de lui une élite, où il choisit un noyau d'élèves et d'amis qui se donnèrent à lui sans réserve.

C'est de ces réunions que sortit la *Société Philosophique de Louvain*, et c'est au cours d'une des séances de cette société que jaillit l'idée de fonder la *Revue Néo-Scolastique de philosophie*.

La tâche du professeur et le labeur d'un homme d'études exigent une concentration de tous les instants. Elles ne s'accommodent pas d'un compromis avec des fonctions étrangères à la science, lesquelles absorbent rapidement à leur profit exclusif le plus clair de l'activité utile de qui les accepte. Mercier était homme à se passionner pour une idée, à la mûrir, à en extraire tout ce qu'elle contient d'efficace : le néo-thomisme fut pendant vingt ans l'unique souci de son existence.

La réalisation de l'idée exigeait une préparation longue, dans les directions les plus variées ; car il ne pouvait aborder les branches de la philosophie où il allait se spécialiser sans s'initier aux sciences biologiques. On a rappelé souvent qu'il avait suivi les leçons de Charcot à la Salpétrière, et celles de Van Gehuchten à Louvain. Coûte que coûte, il voulait se mettre à la hauteur des progrès réalisés en anatomie, en physiologie, en biologie, en médecine mentale, afin de confronter leurs données avec la psychologie qui avait ses préférences. Rappelant volontiers le mot d'un de ses collègues de la Faculté des sciences, M. de la Vallée Poussin, il voulait des « clartés » sur toutes les sciences, car il n'est nulle science qui n'apporte sa pierre au monument de la philosophie. Il mettait un soin non moins grand à lire les philosophes modernes : autre initiation dont il ne pouvait se passer, car il prétendait éclairer la scolastique de Thomas d'Aquin des lumières d'aujourd'hui, et il avait des paroles sévères pour ceux de ses amis qui se contentaient des formules archaïques où le passé avait pétrifié la

scolastique. Pour cela, et pour entrer plus tard en contact avec des milieux étrangers, la connaissance des langues vivantes était indispensable. Son talent de linguiste le servait à merveille. Lorsqu'en septembre 1919 il s'embarqua sur le *Northern Pacific* à destination des Etats-Unis, il avait perdu la pratique de l'anglais, au point de ne pouvoir se faire comprendre des officiers du bord attachés à sa personne. Huit jours après, il improvisait des harangues devant les foules enthousiastes de New-York ou de Boston.

Quand il traversa Milan pour se rendre à Rome, il trouva des accents émus pour répondre en italien aux applaudissements de la jeunesse milanaise. Et n'a-t-on pas vu cet homme qui était Wallon de naissance, acquérir la maîtrise du flamand, qu'il parlait avec ses prêtres et dont il se servait en public?

Sa puissance de travail étonnait ceux qui l'approchaient. Sa rapidité de conception n'avait d'égale que l'aisance de son style. Il a mis sur les dents tous ceux qui ont travaillé sous sa direction. Un jour — c'était en 1899 — Michel Angelo Billia accusa de matérialisme les solutions idéologiques que Mercier défendait à l'encontre des cartésiens et des spiritualistes exagérés. Il semblait à ce rosminien ombrageux que faire des sensations les pourvoyeuses de nos idées, c'était fatalement dépouiller celles-ci de leur caractère supérieur et original. Le reproche était cinglant. Mercier voulut répondre sur l'heure à ce flot d'incriminations que le courrier venait de lui apporter. Vers les sept heures du soir, il appela le secrétaire de rédaction de la *Revue Néo-scolastique*, lui demandant d'arrêter l'impression de la livraison qui était à la veille de paraître. Mais déjà la livraison était en retard. Le secrétaire plaida la cause des abonnés et des lecteurs, créanciers exigeants qui tiennent à être servis à l'échéance — et proposa de différer de trois mois la réponse nécessaire. Quelle ne fut pas sa surprise, de recevoir le lendemain, au petit jour, un

manuscrit tout frais, écrit durant la nuit, verte réponse au contradicteur téméraire.

Car Mercier trouvait dans la discussion un stimulant qui le rendait redoutable. Elle déclenchait en lui des ressorts qui mettaient au jour des réserves insoupçonnées. Marcel Hébert, ou les journaux de l'opposition qui l'ont attaqué sur des points de doctrine, ont reçu des réponses et des démentis terribles à l'égal de coups de massue. D'autres, au cours de la guerre, en firent l'expérience. Il rédigeait ces écrits de circonstance en des moments dérobés à l'étude, à la lumiere discrète d'une lampe que ses familiers de la rue des Flamands voyaient brûler à des heures avancées de la nuit. Toute sa vie il demeura fidèle à ces habitudes de dur labeur, peinant quand les autres se reposaient. Dans l'automobile qui menait l'archevêque d'un village à l'autre de son vaste diocèse, il avait fait installer une table pliante dont il faisait un bureau de travail.

Quand un homme se donne à ses auditeurs comme cet homme s'est donné, il est certain d'être payé de retour. Professeur à Louvain, Mercier fut l'objet des sympathies et des affections de tous ceux qu'atteignait son enseignement ou sur lesquels s'étendait son action. On l'adorait. Il le vit bien lors de cette inoubliable manifestation du du 2 décembre 1894, organisée en l'honneur du maître, et du fondateur de l'Institut naissant de Philosophie. Ce jour on détela les chevaux qui traînaient sa voiture, et les rues qui avoisinaient sa demeure furent bloquées par la foule qui vint l'applaudir. C'était le prélude des triomphes qu'il devait connaître plus tard sur de plus grands théâtres : en septembre 1919, cinquante mille personnes de toute croyance, rassemblées devant la cathédrale de Baltimore, s'inclinaient devant sa main bénissante, et des masses humaines s'agrippaient aux berges de la voie, arrêtant par leurs acclamations le train qui l'emportait d'une ville à l'autre des Etats-Unis.

III. — L'œuvre et l'Institut de Philosophie

Aux environs de 1882, un retour au thomisme parut une utopie aux yeux d'un grand nombre. On ne remonte pas le cours des âges. Toute tentative de restaurer telle quelle une phase du passé n'est-elle pas condamnée à l'échec ? Témoin les efforts impuissants de la Renaissance du XVe siècle pour vivifier l'atomisme ou le platonisme antiques. Et à supposer possible une restauration du passé, à quelle période nous reporterait le thomisme ? En plein moyen âge, ce qui pour la plupart des penseurs du XIXe siècle signifiait en pleine barbarie, en pleines ténèbres.

Mercier avait réponse à ces objections irritantes. « Il ne s'agit pas, écrit-il dans son article-programme, de retourner en arrière, ni d'asservir notre pensée à celle d'un maître — ce maître fût-il Thomas d'Aquin.

» Mais quand, après examen, on reste convaincu qu'une doctrine représente le plus puissant effort de la pensée, la solution la plus approchée des problèmes primordiaux de l'esprit, c'est un devoir d'y souscrire, sous peine de trahir la vérité »[1]).

Pour éprouver la valeur intrinsèque du thomisme, il le « repensa », car toute philosophie est le fruit d'une réflexion personnelle ; il le jeta dans la mêlée des controverses modernes. Et la conviction se fit inébranlable chez lui que le thomisme était de taille à soutenir le parallèle avec les *autres philosophies de notre temps*, et à se *mettre en harmonie avec les sciences modernes* — deux directives nouvelles qui présidèrent constamment à son travail de reconstruction. Du coup le thomisme muait en néo-thomisme, il devenait un phare pour le présent, il se transposait en idéal sur le plan de l'avenir.

Le parallèle avec les philosophies modernes ! Si Mercier

1) *La Philosophie néo-scolastique* dans *Revue Néo-Scolastique*, 1894, p. 14.

mit tant de soin à exposer et à passer au crible le cartésianisme, le positivisme, le kantisme, le monisme post-kantien, le néo-criticisme, le pragmatisme sous leurs formes les plus récentes, ce ne fut pas par dilettantisme de démolisseur, ou par vain étalage d'érudition, mais afin de donner au thomisme un brevet de modernité. « Nous témoignerions que nous avons bien peu de foi dans la solidité ou l'efficacité de nos doctrines, si nous hésitions à les confronter avec celles qu'elles heurtent à chaque tour du chemin »[1]. — « Pour qui philosophons-nous sinon pour les hommes de notre temps »[2].

N'est-ce pas philosopher pour les hommes de son temps que de poser les problèmes philosophiques dans les termes où ceux-ci les posent, et de faire voir que les réponses fournies par le néo-thomisme valent autant et plus que les systèmes à la mode ? Cette supériorité tient à des raisons profondes dont il sera question plus loin, et qui lui confèrent le bénéfice d'une sorte de perennité. — A-t-on assez abusé de cette perennité de la scolastique pour déclarer superfétatoire le contact avec les philosophies vivantes ! Des amis maladroits du thomisme déclaraient — il s'en rencontre encore aujourd'hui — que la vérité se passe du commerce avec l'erreur.

A quoi Mercier faisait cette autre réponse :

« Ayons la persuasion que nous ne sommes pas seuls en » possession de la vérité et que la vérité que nous possédons » n'est pas la vérité entière »[3].

C'était donc aussi pour enrichir le thomisme qu'il faisait le tour des philosophies contemporaines, en quête des nouveautés heureuses que d'autres systèmes recèlent.

En est-il exemple plus frappant que l'utilisation qu'il fit du kantisme, afin de combattre Kant sur son propre ter-

1) *Le bilan philosophique du XIXe siècle* dans *Revue Néo Scol*, 1900, p. 327.
2) *Les origines de la psychologie contemporaine*, p. 463.
3) *Le bilan philosophique du XIXe siècle* dans *Revue Néo-Scol.*, 1900, p. 328.

rain ? Mercier pose le problème de la certitude dans des termes psychologiques que ne comportait pas la mentalité du XIIIe siècle, mais que le philosophe de Königsberg a imposés aux philosophes du XIXe et du XXe siècle. Puis il aboutit, aux antipodes du kantisme, à ce réalisme modéré de Thomas d'Aquin, vers lequel, depuis la guerre, les meilleurs esprits reviennent en masse.

Coup de maître, qui arracha aux kantiens allemands l'aveu que Thomas d'Aquin et Kant sont les épigones de deux conceptions du monde, rivales inconciliables, *Der Kampf zweier Welten* [1]).

L'union étroite entre le thomisme et les sciences particulières est une seconde directive qui commanda l'œuvre de restauration philosophique à laquelle D. Mercier a attaché son nom. Ici non plus il ne s'inspire pas d'une vaine coquetterie ou du désir de sacrifier au goût du jour, mais il vise à restituer à la philosophie son caractère synthétique, sa physionomie de science générale, qui lui est essentielle. Car elle est, par opposition aux sciences particulières, « la connaissance de l'universalité des choses par leurs causes suprêmes » [2]). « La philosophie est l'explication la plus complète possible de l'ordre universel. Elle est cela et pas autre chose. Les sciences commencent cette explication ; elles y tâchent dans un domaine particulier ; la philosophie vient après elles » [3]).

Les sciences particulières étudient le réel par tranches, en détail, — elles se livrent à l'étude descriptive, comparative, inductive d'un groupe de choses. La philosophie est une sorte de vue panoramique des réalités de ce même univers, elle est une manière de tout savoir, en ce sens qu'elle est en quête de déterminations qui se trouvent partout [4]). Or, les vues d'ensemble présupposent l'investigation

1) Eucken, *Kantstudien*, 1901, p. 1.
2) *Les origines de la psychologie contemporaine*, 1897, p. 451.
3) *Le bilan* etc., p. 320.
4) *Métaphysique générale*, 1904, p. 4.

du détail. Au lieu de vivre à l'égard des sciences en état de divorce, la philosophie doit contracter et maintenir avec elles un commerce constant ; se pourvoir chez elles des faits et des documents qui serviront de matériaux à ses synthèses. « La vérité est que la philosophie fait corps avec la science, et n'en est que le développement naturel » [1]). La cosmologie, ou philosophie de la nature inorganique, écrit-il, doit s'appuyer sur les sciences physiques et mathématiques, la psychologie sur les sciences naturelles ou biologiques, la critériologie sur les sciences historiques, la philosophie morale et sociale sur les sciences morales, économiques et politiques [2]). De la sorte, la philosophie s'ancrait au roc vif du réel.

Mais n'est-ce pas une illusion ? Est-il possible au philosophe de faire le tour des sciences avant d'aborder ses propres recherches ? Mercier répond : une science particulière comporte une multiplicité de faits et de détails techniques dont la philosophie n'a pas à sa préoccuper, à côté d'autres qui sont révélateurs de la nature intime des êtres, de leurs causes et de leurs lois [3]). Un discernement s'impose, et c'est pour effectuer ce discernement qu'il créera à l'Institut de Philosophie un enseignement scientifique adapté aux besoins de la philosophie. Il le voudra distinct de l'enseignement des sciences des facultés qui « comprennent souvent trop ou trop peu ».

Même circonscrite dans ces limites, une philosophie scientifique comporte des provinces trop vastes pour qu'un seul homme puisse les dominer. Ici comme ailleurs, une certaine spécialisation s'impose. Il est vrai qu'en philosophie tout se tient, que la métaphysique par exemple circule à travers tout son organisme comme le sang par les artères ; mais il est de vastes départements philosophiques qui exigent des aptitudes et une préparation spéciales, en raison

1) *Le bilan* etc., p. 322.
2) *Rapport sur les études supérieures de philosophie*, p. 25.
3) *Ibid.*

des progrès incessants qui emportent les sciences et auxquelles la philosophie doit rester attentive. Ces mêmes considérations joueront leur rôle dans l'organisation de l'Institut de Philosophie.

En renversant la cloison qui depuis Wolf séparait la philosophie des sciences, Mercier opérait un retour à l'esprit véritable de l'aristotélisme et du thomisme. Pareille manière de concevoir la philosophie entraînait un corollaire qui derechef ramenait à la tradition la philosophie qu'il allait édifier : comme les Grecs et les hommes du moyen âge, il voulut rendre à la philosophie son extension plénière et sa cohésion. La mutilation de la philosophie a commencé, il y a un siècle, le jour où l'on a prétendu l'amputer de la métaphysique. Sous les attaques combinées du positivisme et du kantisme, la génération qui précède la nôtre déclarait inaccessibles les déterminations profondes de l'être, parce que, si elles existent, elles habitent des zones qui sont hors des prises de l'expérience sensible. La philosophie de la nature était tombée dans le décri ; l'étude des rapports de l'âme et du corps rayée de la psychologie et celle-ci, réduite à une déscription de phénomènes, s'était détachée de la philosophie pour se ranger dans le groupe des sciences particulières. L'éparpillement des branches philosophiques continue sous nos yeux, puisque la logique mathématique ou symbolique à son tour prétend se désannexer de la souche mère et devenir une discipline étrangère.

Le moment vint où la philosophie n'était plus qu'une éternelle discussion sur la valeur et sur les limites de la connaissance. Question vitale assurément à laquelle Mercier consacrera le meilleur de sa pensée, mais non question unique. L'artisan qui consumerait son temps à examiner les défauts et les qualités de ses outils ne s'en servirait jamais et n'opérerait rien d'utile. Quelque limitée que soit la connaissance humaine, il importe de bâtir par son moyen une conception du réel. Or, on ne peut le faire que moyennant de rendre à la philosophie les parties dont on l'a dépouillée et

de la reconstituer dans son intégrité originelle. « Quelque difficile que soit la tâche, il importe avant tout que la métaphysique reconquière son action légitime sur les esprits »[1]). Sa réhabilitation mettra fin au subjectivisme énervant qui réduit à de pures combinaisons de concepts des éléments de réalité dont la valeur est indépendante de ces concepts. Elle réintégrera dans ses droits la philosophie de la nature, la psychologie et la morale rationnelles.

Car la métaphysique est à la philosophie ce qu'une clef de voûte est à un assemblage d'ogives : elle leur permet de tenir. En philosophie tout est solidaire. « Pas de philosophie sans synthèse, pas de philosophie achevée sans synthèse intégrale »[2]). Peu de philosophies satisfont, au même titre que la scolastique de Thomas d'Aquin, à ce besoin d'unité qui est une loi de l'esprit. C'est parce qu'elle est si cohérente qu'elle a exercé tant d'attraits sur les intellectuels d'Occident.

Ce n'est pas seulement la métaphysique qui de son domaine propre étend son emprise sur tous les autres départements de la philosophie, et notamment intervient pour assurer les bases de la morale et du droit social; c'est aussi la psychologie qui par les solutions qu'elle donne au problème de l'origine et de la portée de la connaissance humaine, commande la logique et limite l'empire de la métaphysique. De même la ligne de l'action est tracée par la spéculation, les lois de la conduite privée s'harmonisent avec celles de la vie publique. Aucun divorce n'est possible ni entre la morale personnelle et le droit naturel, ni entre celui-ci et le droit politique. Car « il est légitime que l'homme réfléchi confronte ses opinions ou ses convictions avec les conséquences morales ou sociales auxquelles elles lui apparaissent logiquement enchaînées »[3]).

1) *La philosophie néo-scolastique* dans *Revue Néo-Scol.*, 1894, p. 16.
2) *Vers l'unité*, p. 132.
3) *Ibid.*, p. 126.

Mercier ne se lasse pas de critiquer la philosophie des compartiments étanches pratiquée par les kantiens et par les volontaristes de toute nuance. Par contre, il salue avec joie les efforts de Bergson, de Le Roy, de Wilbois, de Maurice Blondel qui reviennent « par des voies partiellement convergentes vers une conception plus organique, plus unifiée de la philosophie [1]).

Le retentissement d'une doctrine thomiste sur une autre doctrine thomiste est un des caractères que le maître a mis en pleine lumière dans ses divers ouvrages de philosophie. En raison de ces répercussions doctrinales il imposait à ceux qui voulaient s'initier à la philosophie de Thomas d'Aquin, de faire le tour complet de la synthèse thomiste. Pas de dilettantisme ! Les incursions faciles dans quelque coin spécial l'irritaient comme un effort voué à la stérilité.

La production de Mercier se résume avant tout dans son grand Cours de Philosophie. Il y met en œuvre les principes vivifiants qu'il avait énoncés dans son *Rapport sur les études supérieures de philosophie*, et l'ampleur du plan répond point par point au caractère synthétique du thomisme. Lui-même publia une *Psychologie*, une *Critériologie*, une *Métaphysique*, une *Logique*. Il fit circuler en autographie une *Théodicée*, une *Morale*, un *Droit naturel*. Qu'on ajoute à cela un ouvrage de premier ordre, plus libre d'allures, et consacré aux *Origines de la Psychologie contemporaine*, un nombre considérable d'articles de Revue, d'écrits de circonstance, et on aura une idée de la fécondité de ce grand remueur d'idées.

La *Psychologie* fut dès le début l'objet de ses préférences — avec la *Critériologie*, qui n'est qu'un rameau détaché du tronc psychologique. Sa manière fut une révélation. Toutes les ressources de la psycho-physique naissante sont mis à profit. Dans le traitement des phénomènes psychologiques,

1) *Vers l'unité*, p. 133.

dont il souligne toujours le côté intérieur et le côté organique, on trouve une application remarquable de la façon dont il entend approprier les théories anatomiques, physiologiques au service de la philosophie. Les grandes théories sur l'âme spirituelle, sur l'immortalité, sur la personnalité sortent triomphantes de ces longues enquêtes.

Dans la *Critériologie*, qui fixa sa réputation, il aborde le problème angoissant de l'heure, celui que nul ne peut éviter : le fondement de la certitude. La philosophie contemporaine y défile tout entière. Il libère l'esprit de l'étreinte du subjectivisme; il montre l'insuffisance de toutes les philosophies qui font de la certitude une affaire de sentiment, d'utilité, d'instinct, de croyance — pour établir la royauté de l'intelligence et lui restituer la fonction de dire vrai. Le réalisme modéré, qui s'était constitué progressivement au moyen âge et que Thomas d'Aquin a condensé en formules lapidaires, est mis en pleine valeur. On se sent soulagé, au fur et à mesure qu'on suit Mercier le long de ces voies nouvelles; soulagé du phénoménisme kantien, soulagé du subjectivisme de toute nuance qui pesait alors sur les esprits comme une atmosphère déprimante et qu'un vent de réaction est aujourd'hui en voie de balayer.

Puis il se tourna du côté de la *Métaphysique*, dont il avait si souvent marqué le rôle régulateur. Non pas vers une métaphysique nuageuse et purement déductive, mais vers une étude de la substance corporelle, de la réalité qui tombe sous l'expérience, du τόδε τι d'Aristote, aux fins de la considérer sous l'aspect général de l'être qu'elle est et qu'elle contient. C'est l'individuel seul qui existe et qui peut exister. Le monde réel de Thomas d'Aquin est un monde pluraliste. Rien n'est plus opposé au génie du thomisme que la conception moniste qui pose en thèse la fusion de tous ou de plusieurs en un. La personnalité humaine se révolte à l'idée que notre *moi* se mêle à d'autres *moi*, ou s'évanouit dans un grand tout. Toute la richesse ontologique de la substance individuelle est étalée dans cet

ouvrage fondamental : l'acte et la puissance, la substance et l'accident, la matière et la forme, le déterminisme et la finalité, l'essence et l'existence.

La *Logique* est une étude de l'architectonique des sciences, une analyse des étapes que suit l'esprit humain quand celui-ci concentre son attention sur un point de vue, un « objet formel », et systématise ses jugements et ses syllogismes dans une construction qui met cet objet formel en pleine lumière. On n'y rencontre rien de ce formalisme desséchant qui a discrédité la logique aristotélicienne du XVIe et du XVIIe siècle. Peu de formules, mais une analyse de la manière dont l'esprit procède quand il bâtit une science. Fortement établi sur des positions intellectualistes, il est en mesure de répondre aux objections d'un Couturat ou d'un Bertrand Russell contre la théorie aristotélicienne du jugement, et de montrer à l'encontre de Stuart Mill et d'Alexandre Bain que le syllogisme ne ressemble pas à un plat d'écrevisses où un monceau d'écailles dissimule un peu de chair. Il lui eût été non moins facile — en s'inspirant du même intellectualisme — de répondre aux critiques que les logiciens mathématiques font circuler, à l'heure actuelle, contre la doctrine scolastique du raisonnement. Mercier regardait comme la maîtresse pièce de la logique d'Aristote, non pas le traité de l'*Interprétation* ou les *Premiers Analytiques* — mais les *Derniers Analytiques*, où le philosophe de Stagire étudie la science et les procédés de sa systématisation. La *Logique* de Mercier est, comme le reste de sa philosophie et en harmonie avec elle, une glorification des idées abstraites, qui constituent la royale prérogative de l'homme. Son œuvre est une justification de la parole de H. Poincaré : « La science sera intellectualiste ou elle ne sera pas ».

Les autographies consacrées à la *Théodicée*, à la *Cosmologie*, à la *Morale*, au *Droit naturel* ne contiennent qu'un canevas provisoire. Combien suggestives néanmoins ces ébauches qui s'écartent des chemins battus et montrent

dans quel sens l'application de méthodes nouvelles peut régénérer le vieux fonds des idées thomistes. Sa théodicée fait une place à l'histoire des religions, c'est-à-dire à l'observation des faits. Sa morale est toute pénétrée de métaphysique ; son droit naturel rencontre tous les systèmes qui ont vu le jour depuis la Renaissance et utilise les documents sociaux ; et l'une et l'autre sont basées sur les doctrines de la personnalité humaine. Sa cosmologie part des faits chimiques et cristallographiques pour justifier une conception de la nature des corps. Dans sa pensée d'autres devaient aborder ces vastes sujets qu'il n'eut pas le temps d'élaborer, et leurs ouvrages devaient compléter son grand *Cours de Philosophie.*

Ce *Cours de Philosophie* était l'œuvre scientifique par excellence. L'Institut de Philosophie, qui devait en assurer la réalisation, en reflète les idées maîtresses. Consacrer à chaque branche philosophique un enseignement spécial, auquel serait adjoint un enseignement scientifique approprié, et parallèlement à ces cours dogmatiques, instituer une chaire d'histoire de la philosophie : tel était l'idéal, le plan merveilleux qu'il caressait. Il fit mieux que de le chérir. Il eut le rare bonheur de le voir se convertir en réalité. Sous sa direction, l'Institut de Philosophie connut des années brillantes ; la collaboration, qui seule peut assurer le succès, créa une atmosphère d'amitié et d'intimité entre ceux qu'il avait appelés à l'honneur de travailler à ses côtés. C'était avant tout pour eux qu'il avait fait graver sur une des cheminées de sa maison hospitalière cette parole des livres saints : *Hilarem datorem diligit Dominus.*

Plusieurs ont disparu parmi ces travailleurs d'élite sur lesquels il avait si légitimement fondé de grandes espérances — Théodore Fontaine, moraliste et théoricien du droit; Léon de Lantsheere, juriste et historien de la philosophie moderne. Au moment où ses disciples portent le deuil du maître, il n'est pas déplacé, ce nous semble, de

rappeler avec un souvenir ému les noms des collaborateurs de la première heure.

En 1905, Mercier demanda et obtint d'être déchargé d'une partie de son enseignement, afin, disait-il, de se consacrer à la publication d'œuvres importantes, qu'il préparait depuis de longues années. L'une d'elles devait être une Etude philosophique de la vie. Elle ne vit jamais le jour. L'année suivante, le professeur fit place à l'évêque. Ceux qui assistèrent à son sacre ne purent s'empêcher d'évoquer sous les traits ascétiques du nouveau pontife la figure d'un Prince de la primitive Eglise. Il leur semblait voir un personnage hiératique descendu des murs de Saint-Apollinaire de Ravenne, et s'avancer vers l'autel. On pouvait craindre que le nouvel évêque, placé désormais à la tête d'un des diocèses les plus peuplés dc l'univers, ne fût contraint de dire adieu à la philosophie et à l'étude qu'il avait tant aimées. Il n'en fut rien. Bien au contraire, sa science féconda son action. « La philosophie du Cardinal Mercier l'a pénétré tout entier et elle imprègne toute son œuvre » [1]).

IV. — L'influence

Spontanément la question se pose : Quelle influence l'œuvre philosophique de Mercier a-t-elle exercée ; quelle place occupe-t-elle dans le mouvement des idées?

On peut répondre sans hésitation que Mercier a été le principal initiateur de la renaissance du thomisme dont l'action continue en profondeur et en étendue ; bien plus, qu'il a imposé le néo-thomisme à l'attention de tous, et qu'il lui a fait prendre rang parmi les systèmes entre lesquels un esprit averti du xxe siècle est appelé à faire son choix [2]).

1) De Wulf, *S. E. le Card. Mercier* dans *Revue Néo-Scol. de philosophie*, févr. 1926.

2) Le sixième Congrès international de philosophie qui se tiendra à Harvard,

Les ouvrages de Mercier, dont les éditions et les traductions se succèdent, ont porté aux quatre coins du monde non seulement le thomisme renouvelé, mais les méthodes qui ont présidé à ce renouvellement. L'Institut de Philosophie qu'il a créé a vu son organisation servir de modèle à d'autres Instituts similaires, à Paris, à Milan, à Cologne et ailleurs.

Il a fait de Louvain un centre d'énergies, qui n'ont pas tardé à se répandre en vagues concentriques et indépendantes.

Si le néo-thomisme a culbuté le spiritualisme cartésien, le rosminianisme, l'ontologisme, s'il a rallié autour de ses doctrines un nombre d'adhérents dont le nombre ne cesse de croître, s'il est devenu une puissance, c'est à l'initiation de Mercier qu'en revient l'honneur. Aujourd'hui on ne conteste plus la valeur de la synthèse dont il s'est fait le serviteur, on la discute ; on l'adopte ou on la rejette. Ceux même qui ne la reprennent pas en entier subissent l'ascendant de certaines de ses doctrines. On a vu récemment des esprits d'élite, comme A. E. Taylor, renoncer au monisme pour accueillir les conceptions pluralistes de Thomas d'Aquin. D'autres, qui étouffaient dans la prison du relativisme, ont été séduits par les assurances rationnelles incomparables que procurent sa métaphysique et sa morale. Un Duhem s'enthousiasma pour le dynamisme modéré qui se dégage de la théorie de la matière et de la forme et chercha dans la doctrine thomiste de la qualité des armes pour combattre le mécanisme. Un Boutroux applaudit à la conception synthétique de la philosophie. Plus que jamais la philosophie scientifique est aux honneurs, et de ce côté encore la tentative de restauration néo-thomiste rencontre des sympathies. A leur surprise, les néo-réalistes anglais et

en septembre 1926, a porté à l'ordre du jour de ses discussions : Neo-scholasticism. A discussion of the Value of Scholastic Philosophy in Terms of the Present.

américains ont vu leurs enquêtes critériologiques aboutir à une théorie de la certitude qui est voisine de celle du XIIIe siècle. Enfin, tous ceux qui sont fatigués du pragmatisme ont subi l'attirance de l'intellectualisme thomiste et le prestige des idées claires et distinctes dont Thomas d'Aquin, avant Descartes, a établi la primauté dans la vie psychique.

En vertu d'une sorte de contagion sympathique, le retour à Thomas d'Aquin est devenu le point de départ d'un vaste mouvement d'études historiques portant sur le moyen âge philosophique. Toute la scolastique a bénéficié de l'intérêt dont Thomas d'Aquin est le centre. Mercier avait prédit dès 1894, que l'ouverture des Archives Vaticanes révélerait des trésors insoupçonnés et l'événement a donné raison à ses espérances. C'est toute une période de l'histoire de la pensée humaine qu'ont mise en valeur la légion de pionniers qui, depuis 1894, ont défriché le sol philosophique des XIIe, XIIIe et XIVe siècles. Depuis qu'on traite avec des méthodes de précision critique, les productions intellectuelles de ces âges injustement taxés de barbares, on ne cesse de découvrir des systèmes d'idées devant lesquels doivent s'incliner avec vénération les plus sceptiques. Le fil de la tradition est renoué, et il devient évident à tous les yeux que le XVIIe siècle n'a pas opéré une révolution dans les idées, mais une évolution et un enrichissement.

L'enthousiasme que suscite le retour à la scolastique du moyen âge et à celle de Thomas d'Aquin en particulier tient à des raisons profondes. C'est la scolastique des grands siècles médiévaux qui a façonné l'âme des nations modernes. Thomas d'Aquin, qui est son interprète de génie, cristallise sous sa forme la plus pure le mode de penser des races anglo-celtes, germaniques et néo-latines qui sont les ouvriers de notre civilisation Les théories capitales du thomisme — telles, le pluralisme, l'horreur du monisme, le respect de la personnalité, le prestige des idées abstraites, la place centrale d'un Dieu surélevé au-dessus du monde et

distinct de lui — traduisent les aspirations les plus profondes de cette civilisation. En ramenant les esprits à Thomas d'Aquin, D. Mercier a répondu aux aspirations les plus profondes de la conscience occidentale.

Sa foi dans la possibilité même de ce réveil reposait sur une théorie du progrès qui fait partie intégrante du thomisme et qui explique les directives de la reconstruction qu'il a tentée : tout n'est pas fluent dans les philosophies qui passent ; la vérité du temps des Grecs et des scolastiques n'a pas cessé d'être la vérité d'aujourd'hui ; le moyen âge a constitué un patrimoine doctrinal durable qu'il convient sans cesse d'enrichir et d'adapter à des nécessités nouvelles.

La scolastique est la *philosophia perennis* des occidentaux ; elle durera tant que durera la civilisation qui, partie de Grèce et transformée par le christianisme, est devenue l'atmosphère psychique que nous respirons. Seul un cataclysme ethnique, tel que l'absolue prédominance des races jaunes, pourrait enfouir sous les débris du vieux monde le produit doctrinal constitué par le moyen âge chrétien. Mais ce produit ne peut vivre d'une vie féconde que s'il s'adapte aux conditions toujours changeantes de la civilisation. « La pensée philosophique n'est pas une œuvre achevée, elle est vivante comme l'esprit qui la conçoit. Elle n'est donc pas une sorte de momie ensevelie dans un tombeau autour duquel nous n'aurions qu'à monter la garde, mais un organisme toujours jeune, toujours en activité, et que l'effort personnel doit entretenir, alimenter pour assurer sa perpétuelle croissance »[1]. En faisant la part du fixe et du mobile, de l'ancien et du nouveau — *vetera novis augere* — Mercier a fixé les conditions de réussite de *toute* restauration scolastique. Pourquoi la tentative brillante des Dominicains et des Jésuites espagnols et italiens du XVIe siècle n'eut-elle

1) *Le bilan* etc., p. 320.

qu'un succès local et éphémère ? Parce que le retour aux sources vitales du XIIIe siècle ne s'accompagna pas d'un intérêt suffisant pour les mouvements contemporains. Sans doute un Suarez ou un Lessius discutaient les théories politiques du protestantisme, mais les conceptions d'un Telesius ou d'un Giordano Bruno et les diatribes des humanistes les laissaient indifférents.

La restauration actuelle du thomisme durera tant que durera l'esprit de modernité que Mercier a su lui insuffler. Ceux qui cherchent à changer son orientation, non seulement travaillent à diminuer l'importance de l'œuvre personnellement accomplie par Mercier, mais à compromettre le splendide réveil de scolastique que cette œuvre ne fit qu'amorcer.

MAURICE DE WULF.

VII

LE PSYCHOLOGUE ET LE LOGICIEN

Nous n'essayerons pas, dans cette étude, de retrouver les origines premières de la pensée philosophique du Maître que nous venons de perdre. Il reste quelques témoins des débuts de son enseignement à Malines, avant l'Encyclique ; leurs souvenirs ont aujourd'hui un intérêt de premier ordre ; nous espérons que quelqu'un d'entre eux voudra bien les consigner pour l'histoire.

D'après ce que D. Mercier racontait un jour, l'enseignement qu'il avait lui-même reçu, à Malines aussi, au moment où se terminait l'aventure ontologiste, l'avait laissé incertain sur les bases premières d'une philosophie spiritualiste et sur les moyens de la défendre en face du positivisme. Il avait alors découvert, dans le thomisme, la voie du salut ; c'était la doctrine de l'abstraction et celle de l'unité de l'homme. L'enseignement, à Louvain, de A. Dupont, les livres de Kleutgen et de Tongiorgi semblent avoir guidé d'abord ses recherches. Le problème de l'idéologie, celui de la certitude ont dû être, à la suite de ces maîtres, parmi les principaux objets de ses méditations.

Dès qu'il monte dans sa chaire du Petit Séminaire, il est thomiste convaincu. La doctrine de l'abstraction forme un des pivots de son enseignement. Jusqu'à quel point subissait-il encore certaines influences dont il se dégagea plus tard, celle par exemple de la doctrine des trois vérités primitives, nous laisserons à d'autres le soin de l'éclaircir ;

nous ne nous baserons que sur les ouvrages publiés, tous contemporains de l'enseignement à Louvain.

Pour les branches dont nous nous occupons ici, cet enseignement a été donné d'abord, à plusieurs reprises, dans le cours de haute philosophie fait par D. Mercier au début de son professorat. Plus tard il a fait à la Faculté de Philosophie et Lettres les cours de Logique et de Psychologie au programme « des candidats en philosophie et lettres », et, en doctorat, le cours de questions approfondies de Psychologie et de Logique. Ce cours figurait en même temps au programme de l'Institut supérieur de Philosophie et lui a permis d'y traiter de façon spéciale diverses parties tantôt de la Psychologie, tantôt de la Logique, tantôt aussi de la Critériologie dont il s'occupait d'ailleurs déjà largement dans le cours de Logique du programme de candidature.

A cet enseignement se rattachent directement les volumes du Cours de Philosophie qui portent le titre de *Logique*, *Psychologie* et *Critériologie*.

On n'attend pas que nous résumions des livres qui sont dans toutes les mains. Tâchons de saisir mieux le sens précis de quelques idées essentielles.

L'œuvre capitale de D. Mercier a été, de l'avis de tous les critiques, sa *Critériologie*. C'est elle qui a donné au néo-thomisme de Louvain sa couleur la plus caractéristique : il ne s'agissait pas ici seulement de présenter le thomisme en langage moderne, de l'adapter aux progrès des sciences, il s'agissait de le rapprocher des doctrines contemporaines et d'essayer de résoudre, en s'inspirant des idées traditionnelles, les questions que la pensée du XIXe siècle mettait au centre de ses préoccupations proprement philosophiques.

On peut penser que le contact avec les sciences ne s'établit qu'à la périphérie de la synthèse philosophique : il la suppose déterminée déjà dans ses lignes maîtresses, il n'en peut modifier l'allure fondamentale, il n'en atteint

que les conséquences dernières et les applications de détail. A ce compte, il n'est pas très difficile de concevoir comment la « philosophia perennis » est à la fois très indépendante, en ce qu'elle a d'essentiel, des constructions provisoires qui mêlèrent un jour certains de ses principes aux données d'une science périmée ; et comment elle peut être en même temps toujours capable d'aider à l'élaboration des synthèses scientifiques d'aujourd'hui et de demain, d'en marquer la portée transitoire et relative ou d'en éclairer les directions les plus fécondes. Mais la *Critériologie* n'opérait pas dans cette région frontière où la philosophie se mêle aux sciences particulières ; elle s'installait au centre de la philosophie ; elle posait une question dont le retentissement semble la modifier tout entière. Et, de fait, n'était-ce pas d'avoir posé cette question qui constituait la nouveauté essentielle de la philosophie dite moderne ? N'était ce pas de là que sortaient tous les caractères par lesquels elle s'oppose aux doctrines anciennes ? En la posant à son tour, le thomisme allait sans doute se rajeunir ; n'allait il pas dangereusement se déformer ?

Très tôt, dès l'apparition de l'ouvrage imprimé, des représentants de la philosophie contemporaine en soulignaient toute l'importance et en reconnaissaient la valeur. Dans les *Kantstudien*, en 1900, Fritz Medicus lui consacrait un article de fond, et il vaut la peine de transcrire encore une fois le jugement qu'il portait : « Le kantiste est habitué à voir insulter la philosophie critique dans les ouvrages thomistes, mais très rarement il rencontre une étude sérieuse de ses problèmes. Or nous avons ici un livre qui, dans toutes ses parties, s'occupe d'une discussion principielle et réellement scientifique du kantisme. Aussi un livre de ce genre est utile même au lecteur qui ne peut adopter les solutions qu'on lui propose, car il trouvera peut-être dans cette lecture l'éclaircissement des problèmes qui le préoccupent ».

Veut-on un pendant à ce jugement ? Dans la *Schweize-*

rische Rundschau du 1er mars dernier, je cueille ces lignes d'un thomiste de marque, le R. P. de Munnynck, O. P. :

« A notre sens le grand mérite de Mercier sur le terrain philosophique se trouve dans ses travaux critériologiques. Nous tenons d'autant plus à le signaler qu'en cette matière nous sommes loin de partager toutes ses idées...

» Reconnaissons-le sans ambages : longtemps la philosophie de Kant a été un épouvantail pour les écoles catholiques. On se plaisait à l'éviter avec prudence, parfois à la défigurer d'une manière peu édifiante. La grande majorité des études spéciales et des manuels de philosophie ne semblaient pas l'atteindre ; et tel ouvrage spécial sur Kant, qui parmi les catholiques jouissait de quelque considération, était qualifié par les kantiens de dégoûtant. Le terme est injurieux sans doute ; il est triste de constater qu'il n'est pas complètement immérité.

» Mgr Mercier a résolument saisi le taureau par les cornes. Il a posé le problème d'une manière aiguë. Avec cette droiture qui lui était une seconde nature il en a montré toutes les épines, toutes les fondrières, toutes les difficultés. Nous ne croyons pas qu'il l'ait complètement résolu ; mais ses idées à ce sujet sont loin d'être inutiles et certaines de ses formules sont devenues classiques. Au moins n'est-il plus possible d'ignorer le problème ; et grâce à son impulsion, nous nous acheminons vers la solution ».

Quiconque a parcouru les travaux du Congrès thomiste de 1925, a pu se convaincre que le problème critique est aujourd'hui l'une des principales préoccupations des disciples de saint Thomas. Il a rempli plus du tiers des séances et dans beaucoup de choses qui furent dites il serait aisé de retrouver l'influence, immédiate ou médiate, de l'œuvre de Mercier. Cette influence a rajeuni le thomisme, elle l'a vigoureusement orienté vers les questions d'aujourd'hui ; si quelqu'un doutait encore que cette évolution ait été heureuse, ce ne serait plus qu'un isolé.

Quant à la manière précise de poser et de résoudre le

problème de la connaissance, il est assurément possible de différer d'avis. La *Critériologie* a ouvert de vives discussions, c'est le sort de toutes les œuvres marquantes. Quand un problème est usé jusqu'à la corde, l'heure vient où des esprits consciencieux peuvent en faire l'objet de traités classiques qu'on ne discute guère. Leurs mérites ne sont pas en raison directe de l'assentiment qu'ils rencontrent ; les initiateurs, qui ouvrent les voies de l'avenir, rendent un service autrement éminent et autrement difficile ; on ne peut leur demander d'unir aux qualités géniales d'une œuvre novatrice la sage médiocrité d'une compilation de tout repos.

Lorsque des idées nouvelles se font jour, il arrive facilement, presque nécessairement, que leur sens ne soit pas très clair. Elles se formulent en fonction d'un cadre qu'elles dépassent déjà et dont elles ne sont pas dégagées ; elles mêlent encore des notions que leur logique interne commanderait de dissocier ; elles usent de mots dont le sens ancien diffère du contenu nouveau qu'on les appelle à véhiculer. Ce sont choses qu'une réflexion ultérieure peut éclaircir ; mais il est rarement donné à un auteur d'arriver au bout de ce travail. Arraché à la philosophie dès 1906 pour les vingt dernières années de sa vie ; distrait bien avant cette date par les tracas de l'administration, les cours trop nombreux, la direction des âmes et les diverses affaires qu'une influence de plus en plus étendue lui amenait de toutes parts, l'auteur de la *Critériologie* a été depuis longtemps empêché de poursuivre le programme de ses recherches et de ses publications, et de donner à son œuvre les éclaircissements qu'il méditait.

« Tout un temps, écrivait-il en 1913 à l'auteur de ces lignes, j'avais caressé le rêve de publier mes notes de critériologie spéciale. Cette publication eût été nécessaire pour montrer la portée de la critériologie générale. Mais les besognes ne diminuent pas, tant s'en faut, avec les

années » [1]). Et dans le même billet il voulait bien nous marquer sa satisfaction au sujet d'une note où nous avions, pour la première fois, exposé nos idées sur les caractères et sur les preuves du réalisme. Cette satisfaction signifiait-elle un accord total ? Nous avons toujours cru indiscret de le lui demander. Nous aurions cru plus indiscret encore de poursuivre, en semblant l'y engager, des discussions où sa situation ne lui permettait plus d'intervenir lui-même [2]).

Nous avons en ce moment sous les yeux les éditions successives de la *Critériologie*, les deux éditions autographiées de 1884 et de 1889, la première édition imprimée, de 1899 et l'édition de 1906, la dernière que l'auteur ait remaniée. Des deux éditions autographiées, nous connaissions la seconde, mais nous n'avions pas examiné de près la première, celle de 1884. Elle est, de toutes, nous semble-t-il à présent, la plus intéressante car elle permet de voir se dessiner cette doctrine d'ensemble dans laquelle la « Critériologie générale », mise à sa place, prend mieux « sa portée », selon le mot que nous citions à l'instant.

Il est surprenant de voir combien à cette date de 1884, — l'auteur a l'âge de 33 ans et il a deux ans d'enseignement universitaire — cette doctrine est déjà ferme et vigoureuse. Sa nouveauté et son originalité résulte avec éclat des données de la chronologie : — nous sommes à moins de cinq ans de l'Encyclique *Aeterni Patris*. L'ampleur de la conception est remarquable et elle éclaire beaucoup les publications ultérieures. Une partie seulement du

1) Le billet porte la date « 23 juillet » sans millésime. Mais il se rapporte à la « note sur le problème de la connaissance », publiée par nous au printemps de 1913.

2) Une fois cependant, pour dissiper un malentendu au sujet de nos propres idées, et en réponse à un critique qui n'était évidemment pas tenu à la même discrétion que nous, nous avons été obligés de dire comment nous comprenions la pensée du Cardinal Mercier. Nous avons déclaré que nous ne le faisions que sous notre seule responsabilité. Voir la lettre que nous écrivions à la *Revue thomiste* le 26 décembre 1913, qui fut publiée dans cette revue en avril 1914 et que nous reproduisons en appendice dans nos *Notes d'Epistémologie thomiste* (Louvain, 1925).

plan général a reçu dans les éditions imprimées une large élaboration, encore les idées fondamentales n'ont-elles guère changé; la « Critériologie spéciale » a disparu et la seconde partie même de la « Critériologie générale » a été plutôt réduite et tronquée, dans la pensée sans doute que les développements qu'elle appelait trouveraient leur place dans la partie spéciale annoncée comme prochaine dès 1899 [1]). Dans le premier jet, les proportions sont mieux balancées, les lignes plus simples, et les intentions se dégagent, nous paraît-il, avec plus de clarté.

Le mot même de « critériologie » n'apparaît pas encore en 1884. Le traité a pour titre « Théorie de la connaissance certaine ». Et l'auteur explique comment il a réuni sous ce titre des questions que l'on traite à des endroits divers de la philosophie : « Il saute aux yeux en effet que l'examen des sources auxquelles nous puisons nos connaissances intellectuelles (idéologie), l'étude de la nature ou de la valeur objective de ces connaissances (idéologie et logique réelle), et enfin la question de savoir si nous avons raison de nous y attacher avec certitude (logique réelle), sont plutôt les trois faces d'un même problème que trois questions diverses réclamant chacune une discussion à part » [2]). Plus tard « l'idéologie » trouvera place dans le *Traité de Psychologie* et ne sera que partiellement envisagée en *Critériologie*. Mais elle est restée, dans la pensée de l'auteur, étroitement liée au traité de la certitude et on retrouve, semble-t-il, le souvenir du premier état de l'ouvrage dans cette phrase par laquelle les dernières éditions tranchent sommairement la question de la place du traité parmi les branches philosophiques : « La certitude étant une propriété de l'acte intellectif, la philosophie de la certitude se rattache à l'idéologie et ainsi à la psycholo-

1) « Nous étudierons prochainement, en Critériologie spéciale, les applications de la théorie générale de la certitude à nos diverses connaissances » (page II de l'avant-propos dans l'édition de 1899).

2) pp. 3 et 4.

gie. Mais on a fait à cette partie de la psychologie une place à part, et c'est justice »[1]).

A vrai dire cette autonomie qui est revendiquée dès l'introduction de 1884, marque la création originale et personnelle de l'auteur. Il aurait pu, logiquement, conclure à la distinction complète de son traité d'avec la psychologie. Il semble y avoir songé lorsqu'il dit, en 1899 : « il y a nécessairement, dans le développement des questions que soulève la science certaine, plus d'une page de métaphysique générale »[2]).

L'objet du traité est bien, en tout cas, toujours resté le même : l'analyse des fondements de la certitude[3]), l'analyse de nos connaissances certaines et la recherche du fondement sur lequel repose leur certitude[4]). Toujours cette notion de la certitude est au premier plan, elle donne au traité son objet formel, c'est elle en somme qui l'a fait naître puisque les discussions dont la certitude est l'objet ont légitimé la « place à part » qu'on a donnée à leur examen. Sans doute lorsque l'auteur propose, non sans sympathie, le terme d'« épistémologie » ou encore celui d'« analytique des facultés cognitives », ces mots ont une valeur un peu différente, mais, tout compte fait, il a gardé le titre de « critériologie »[5]).

Cela n'est pas sans importance. Dans une théorie de la connaissance, surtout si elle se dégageait de la psychologie pour devenir une introduction à la métaphysique et le point de départ méthodique de la philosophie, le problème du réel devient prédominant. Demander : qu'atteint ma connaissance ? ou demander : « comment suis-je certain ? » c'est poser des questions très voisines et s'orienter vers des recherches très semblables ; mais l'importance relative de

1) Ed. 1906, pp. III et IV.
2) Ed. 1899, p. IV.
3) Ed. 1884.
4) Ed. 1906.
5) Ed. 1906, p. II.

ces recherches ne sera pas tout à fait la même selon qu'on posera l'une ou l'autre de ces questions. Du point de vue de la certitude, la question du jugement objectif est à peu près décisive, et celle du fondement réel de son objectivité apparaît dans une perspective plus lointaine et comme un complément. Il est parfaitement légitime d'en réserver l'examen approfondi pour la « critériologie spéciale ».

C'est ce que font, de plus en plus, les éditions successives du traité. Tandis que la question de « l'objectivité des propositions d'ordre idéal » occupe une place de plus en plus importante, celle de la « réalité objective des termes » est traitée fort sommairement.

Nos lecteurs connaissent les chapitres classiques où il est successivement traité des termes du problème de la certitude et de sa position, de l'état initial de l'esprit au moment où il l'aborde, du scepticisme et du dogmatisme, de tous les critères insuffisants de certitude proposés par le fidéisme ou le traditionalisme, le volontarisme ou le pragmatisme et par les doctrines analogues, pour arriver enfin au critère « interne, objectif et immédiat » qui constitue le « motif suprême de la certitude ».

Il importe de bien le remarquer, la question que posent et que résolvent ces chapitres est celle de l'affermissement de nos certitudes. Comment échapper au doute, comment être définitivement certain ?

Née des polémiques et des anxiétés du XIXe siècle, cette question n'a pas, chez la plupart des auteurs, l'allure sereine de la philosophie traditionnelle. Elle semble relever beaucoup plus de l'hygiène mentale que de la spéculation désintéressée. De la nuit tragique de Jouffroy jusqu'aux prêches sportifs de William James, il s'agit de savoir comment on perd ou comment on retrouve l'assiette de la vie intérieure. Et les solutions ressemblent bien plus à des moyens de suggestion qu'à une théorie philosophique. L'auteur a trouvé sur son chemin ce problème, il en a gardé le cadre, il a su en changer l'esprit tout en lui donnant la seule solu-

tion qui, du point de vue même de la vie psychologique, soit satisfaisante et nous sauve des cauchemars du doute.

Cette solution, il l'a fournie en acceptant avec la sincérité la plus complète de regarder les problèmes en face. Du même coup, il sortait de la psychologie. La réflexion illimitée dont l'intelligence est capable ne trouve en effet, en nous-mêmes, aucun point d'arrêt. Ni la volonté, ni moins encore le sentiment ou la suggestion ne peuvent empêcher l'esprit de reprendre indéfiniment toute question qui n'est pas entièrement claire. L'intelligence n'obéit qu'à l'objet, rien d'autre ne la domine, mais là, dans la clarté immédiate qui s'impose à son regard, elle trouve le repos définitif.

L'auteur devait donc dépasser la théorie des trois vérités primitives. Il le fait dès l'édition de 1884, dans les termes les plus nets, mais il est intéressant d'y voir cette théorie rapprochée de certaines formes de dogmatisme dont il n'a plus été tenu compte dans les éditions ultérieures. L'auteur rencontre chez Paul Janet et chez Emile Saisset cette double idée que la certitude est naturelle et primitive mais que d'autre part le sceptique, en la déclarant suspecte, se met dans une position irréfutable et qui échappe à la controverse. Ils veulent donc qu'on n'examine pas la valeur de la raison. « On ne peut justifier la raison une fois qu'elle a été mise en question ».

C'est contre cette interdiction que la loyauté de son esprit s'élève : « Nous ne voyons pas de quel droit M. Janet interdirait à l'esprit l'étude réfléchie de la nature intime de nos moyens de connaissance... C'est faire légitimement usage de sa raison que de pousser la démonstration aussi loin que possible et de pas même accueillir sans examen, dans le domaine de la philosophie, les vérités-principes sur lesquelles tout l'édifice scientifique doit forcément reposer »[1]). Et à l'appui de sa thèse l'auteur reproduit et commente le passage d'Aristote au IIIe livre de la Métaphysique et le commentaire de saint Thomas qui recom-

mande, à la suite du Stagirite, un doute universel à l'entrée de la philosophie première.

Mais alors la raison va donc se contrôler elle-même ? Comment se fier aux résultats de ce contrôle puisque la faculté qui l'opère est la même qui est mise en suspicion ? N'est-ce pas l'abîme ouvert sous nos pieds, et sous prétexte d'asseoir nos certitudes ne nous a-t-on pas livrés au scepticisme ? A cette difficulté, qui le préoccupait déjà, paraît-il [2]), dès ses débuts dans la philosophie, le cours de 1884 donne la réponse décisive. Sans doute si « toute pensée doit être justifiée par une autre pensée » [3]), il n'y a aucune issue à nos réflexions ; si l'on veut que la connaissance des « conditions ontologiques » de la certitude précède et fonde cette certitude, et s'il faut d'autre part que cette connaissance soit à son tour fondée, on ira ainsi à l'infini sans trouver de point d'appui. Mais telle n'est pas la question. Nous avons des certitudes spontanées, c'est un fait et un point de départ. Ces certitudes sont l'objet d'un examen réfléchi, mais d'un examen qui ne va pas chercher en dehors, à côté ou en dessous d'elles un fondement ou un critère étranger. Elles ne sont pas non plus mises en suspicion, ni suspendues. Nous sommes certains, mais nous cherchons à savoir pourquoi, et si nous pouvons découvrir le fondement de nos affirmations, nous en aurons rendu raison et nous aurons triomphé des inquiétudes sceptiques. Or pourquoi ce fondement ne serait-il pas intérieur à nos certitudes ? Dès lors la réflexion qui revient sur elles et les pénètre de sa lumière pourra nous le faire voir. C'est l'idée à laquelle Mercier est arrivé en méditant le texte du *De Veritate*, q. I, art. IX, qui formera désormais la base de sa Critériologie [4]). Elle lui permet de dépasser la théorie des

1) Ed. 1884, p. 49.
2) D'après des renseignements oraux.
3) p. 57.
4) Cfr. pp. 36 et 96.

vérités primitives et d'assurer la certitude sans recourir aux affirmations arbitraires du dogmatisme.

On connaît sa doctrine : la réflexion montre que l'intelligence n'est dominée que par la manifestation des rapports objectifs qui relient les termes du jugement ; les états divers de certitude et de doute confirment cette loi ; il n'y a pas, d'ailleurs, de différence essentielle entre les jugements réfléchis et les jugements spontanés. Tout l'essentiel de cette doctrine se trouve déjà dans l'édition de 1884, les arguments, l'examen des doctrines adverses, la discussion avec Kant dont la théorie des jugements synthétiques a priori se présente comme une objection à la thèse de l'auteur. L'exposé sera, plus tard, élargi, remanié, éclairci : aucune notion importante ne sera modifiée.

A vrai dire, ce n'est qu'en 1899 qu'on verra apparaître, dans les préliminaires du traité, la célèbre interprétation de la théorie traditionnelle de la vérité : « adaequatio rei et intellectus », c'est-à-dire « adaequatio rei jam apprehensae adeoque intellectui objectae seu praesentis et intellectus rem prius apprehensam repraesentantis » [1]). On a critiqué cette doctrine assez vivement, sans se rendre compte de la manière dont elle s'est formée dans l'esprit de l'auteur et de la place qu'elle occupe dans l'ensemble de sa pensée. Nous reconnaîtrons que l'exposé qui en est fait, en tête du traité, prend, de par la place même qu'il occupe, une allure absolue et indépendante. Cependant la chronologie montre assez clairement qu'il n'y a là qu'une conséquence de la solution donnée au problème général de la certitude. On s'en convaincra mieux encore en relisant ces lignes qui se trouvent, dans la même édition de 1899, à la fin de l'ouvrage :

« Toute appréhension a nécessairement un terme objectif, toute pensée une quiddité pensée, toute imagination, toute vision, toute audition, un objet imaginé, vu, entendu.

1) p. 32. Cette glose latine a été abandonnée plus tard.

Comme il est essentiel à une connaissance quelconque d'être représentative, nous pouvons mettre en présence le terme représenté, l'objet, et le représentant, pensée, imagination, vision, audition, et dire qu'il y a de celui-ci à celui-là une relation de vérité.

» Nous admettons volontiers que, en fait, il en est ainsi, mais dans l'ordre logique où nous nous supposons placés lorsque nous entreprenons le contrôle de la vérité de nos connaissances, nous l'ignorons.

» La vérité, comprise comme nous venons de le supposer, appartient... à toute conception ou perception simple, mais elle lui appartient essentiellement : il est en effet intrinsèquement impossible et physiquement inconcevable qu'il y ait une conception ou une perception sans objet conçu ou sans objet perçu ; si donc la présence d'un objet ainsi entendu suffit à la vérité logique d'un acte d'appréhension, toute connaissance est vraie et il n'y a pas matière à une distinction entre la vérité et l'erreur...

» Mais il est clair que, lorsque nous parlons d'une vérité logique à contrôler en critériologie, nous voulons parler d'une vérité logique qui se produit dans des conditions où l'erreur eût pu se produire » [1]).

Après avoir montré que nos adhésions certaines sont motivées par la manifestation du lien objectif qui relie le prédicat des jugements à leur sujet, la Critériologie aborde, on le sait, un « second problème fondamental », celui qui concerne les termes mêmes ainsi reliés. Ces termes sont-ils réels ? On le montre en deux étapes qui se résument en un syllogisme : « L'objet de nos formes intelligibles est matériellement contenu dans les formes sensibles auxquelles il est rapporté par le jugement, or l'objet des formes sensibles est réel » [2]). Le problème des universaux se rattache à ce raisonnement comme une difficulté qui se dresse à la pre-

1) pp. 360-363.
2) Ed. 1906, p. 377.

mière étape : comment une notion universelle peut-elle se rapporter à des objets particuliers ? Ce problème est résolu, selon la doctrine de saint Thomas, par la théorie de l'abstraction.

Tout cela se trouve très complètement et très fermement exposé dès 1884. La doctrine scolastique de l'abstraction se trouve exposée dans toute son ampleur, avec la théorie ontologique de l'intellect agent, et ses divers éléments se renforcent ainsi mutuellement. Théorie bien classique, où l'auteur n'avait, sans doute, qu'à reprendre des idées exposées depuis toujours par tous les disciples de saint Thomas. Mais la trempe analytique et moderne de son esprit lui permettait d'en voir fortement l'enchaînement à partir de ces données immédiates qui devaient, au point de vue de ses préoccupations critiques, devenir la base première de la doctrine. C'est ainsi qu'il donnait toute sa valeur à cette « triplex alicujus naturae consideratio » qui permet de comprendre comment l'universel réflexe se rattache à la nature singulière, par l'intermédiaire du concept direct qui n'est plus singulier et qui n'est pas encore universel.

Ceci n'est cependant qu'une « preuve négative » de la réalité de nos concepts, elle sert à écarter la difficulté dont est né le problème des universaux. Plus fondamentale et plus décisive sera la « preuve positive ».

Cette preuve, selon Aristote et saint Thomas, résulte du lien qui unit les concepts à l'expérience : « Sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo ». Les notions abstraites, même les plus générales, l'action, la substance, l'être, trouvent leur objet dans les réalités sensibles perçues par mes sens et s'y unissent intimement. « Bien plus, cette union se montre à moi si intime que, si je veux y prendre garde, la difficulté pour moi n'est pas de comprendre que l'ami perçu par mes sens *est* réellement, *agit* réellement, mais c'est bien plutôt de comprendre qu'il y a simultanément en moi deux actes

cognitifs de cet ami, deux actes irréductibles l'un à l'autre ; je n'ai pas de peine à me rendre compte que l'objet de mon concept se trouve dans ma sensation ou mon image, c'est là un fait immédiat auquel je ne puis échapper, mais j'en ai bien davantage à me rendre compte qu'il n'y est pas identique avec l'image ou la sensation » [1]).

Cependant une difficulté subsiste : « L'objectivité réelle des sensations demande elle-même à être justifiée ; bien plus il ne semble pas qu'elle soit justifiable sans le principe de causalité dont l'objectivité réelle est encore en cause » [2]).

A cette difficulté l'auteur à une double réponse. D'abord, que l'objectivité réelle de nos sensations est « un fait immédiat qui n'est pas réellement contestable » [3]). Mais ensuite, pour ceux qui le contesteraient, il remarque que « l'objectivité réelle » du principe de causalité peut, d'abord, s'établir sans que l'on fasse appel aux réalités extérieures. Il suffit de la réalité interne que nous saisissons en nous-mêmes : « le fait réel de notre existence et des actes dans lesquels cette existence est engagée ».

Le principe ainsi établi, l'auteur construit son raisonnement :

« Nous nous sentons passifs dans nos sensations ; lorsque nous avons une sensation, il se passe *en* nous quelque chose qui n'est pas *de* nous.

» Donc il existe, en dehors de nous, une ou plusieurs causes des phénomènes passifs de sensibilité dont notre nature est le sujet sans en être le principe » [4]).

Nous avons dans ces deux alinéas la première expression de la doctrine que divers critiques ont appelée plus tard « l'illationnisme » de D. Mercier. Il est intéressant de noter qu'elle n'est d'abord qu'une réponse *ad hominem* à l'usage des sceptiques.

1) Ed. 1884, p. 145.
2) p. 147.
3) p. 147.
4) p. 149.

En 1889 il en est encore de même, mais l'auteur ajoute, à l'appui de son argumentation, une citation de Stuart Mill où le psychologue anglais fait remarquer que personne ne doute ni ne peut douter du témoignage de sa conscience et en particulier, dans l'acte de perception extérieure, de la sensation qu'il éprouve. On ne peut douter que de la portée du témoignage, de « l'au-delà » dont il prétend nous donner l'assurance. Dans la perception extérieure, la conscience témoigne immédiatement de la présence d'un non-moi ; on peut contester la valeur de ce témoignage ; on ne peut pas douter « de la réalité de ce fait comme phénomène mental ou donnée subjective ». Cette remarque de Stuart Mill appuie le point de départ du raisonnement : « l'expérience interne atteste la présence en nous de perceptions sensibles dans lesquelles nous nous sentons passifs » [1]). Et un peu plus loin, lorsqu'il montre que la « réalité objective du principe de causalité » peut être établie « indépendamment de celle de nos sensations », c'est encore à cette citation que l'auteur se rapporte : « il nous suffit pour cela de partir de ces faits d'expérience interne dont nous avons vu que le sceptique lui-même ne se refuse pas et ne peut se refuser à reconnaître l'existence » [2])

Ainsi donc c'est encore à titre d'argument *ad hominem*, contre le sceptique que nous voyons apparaître l'argumentation « illationniste ». C'est à ce titre qu'elle prend comme point de départ la réalité « interne » de la perception. Mais si l'on veut savoir quelle est la pensée personnelle de l'auteur, à part de la concession qu'il fait pour un instant, elle s'exprime sans ambages un peu plus haut : « que mes perceptions sensitives se terminent à autre chose qu'à des modifications de moi-même, à des choses extérieures, c'est bien, semble-t-il, ce qu'il y a au monde de plus évident » [3]).

1) Ed. 1889, p. 148.
2) p. 149.
3) p. 145.

Aucun doute, donc, sur l'attitude générale de l'auteur, jusqu'en 1889. Pour lui, la sensation atteint directement et immédiatement la réalité extérieure du non-moi. La connaissance intellectuelle trouve, dans cette même réalité, l'objet des notions abstraites. Cependant certains esprits n'admettent pas que la sensation atteigne la réalité extérieure ; ils considèrent l'objet des sensations comme un simple phénomène mental. On peut se mettre à leur point de vue : en tout cas ils reconnaissent au phénomène mental une réalité de phénomène mental ; cette réalité contingente, à la lumière de la réflexion rationnelle, exige une cause distincte d'elle ; au surplus, ces phénomènes sont passifs, ils ne viennent pas de nous ; il faut donc de toutes manières reconnaître l'existence d'un non-moi, d'une réalité extérieure, cause des phénomènes de sensibilité.

Mais dans la structure de cette argumentation *ad hominem*, il y a, de 1884 à 1888 une différence importante. Lorsqu'il s'agit de la « réalité interne », à laquelle s'applique le principe de causalité, l'auteur pense en 1884 à l'activité du sujet : « les actes dans lesquels et par lesquels notre existence réelle se révèle à nous ». Dès lors, lorsqu'il parle plus loin des sensations dans lesquelles « nous nous sentons passifs », il s'agit de nos actes de sensation et non pas précisément de leur contenu. Et il se réfère à Descartes : « je pense, donc je suis ». Mais, en 1889, Stuart Mill lui fournit une référence nouvelle, d'après laquelle la « réalité interne » ne comporte plus seulement nos actes mais encore leurs contenus : « dans l'acte de perception extérieure, la conscience donne comme un fait double l'existence du moi en tant que percevant et l'existence de quelque chose qui diffère du moi en tant que perçue », et ce non-moi immédiatement donné est considéré comme une réalité sans doute, mais à titre de « donnée subjective ». A partir de ce moment, il y aura, entre l'argument *ad hominem* et l'argument de constatation immédiate une certaine opposition : c'est en effet la même réalité, immédiatement

donnée à la conscience comme réalité extérieure, dans la pensée de l'auteur, qui est, dans la pensée de Stuart Mill, considérée comme un fait « interne ». En appliquant à ce fait interne le principe de causalité, on arriverait à une réalité extérieure distincte de lui et qui ne serait plus la même que celle qui s'offre directement au sens commun.

Mais n'oublions pas que nous sommes en « critériologie générale ». De quoi s'agit-il ? Uniquement d'établir, en général, que nos concepts ont une valeur réelle. L'auteur n'a-t-il pas pu penser qu'à ce point de vue les deux argumentations fournissaient une conclusion provisoirement suffisante et que la question de choisir entre un réalisme direct et un réalisme indirect relevait de la critériologie spéciale?

En fait, en 1884 et en 1889, la question est reprise dans la partie spéciale du traité. Tout le problème de la perception sensible et de la valeur de l'expérience est largement envisagé. Les sensations sont étudiées, à la fois, au point de vue physiologique et au point de vue psychologique ; et l'on montre l'intérêt que peuvent présenter certaines vues d'Aristote et de saint Thomas sur la nature des fonctions sensibles, sur le rôle du milieu, sur la classification des sens externes et des sens internes, sur les erreurs des sens. On discute diverses formes de relativisme, de phénoménisme et d'idéalisme. En particulier, en 1889, on discute la théorie qui donne pour terme immédiat à la perception les impressions du sujet sentant, et ce pour la rejeter formellement.

Aucun doute ici n'est possible : la question étant posée pour elle-même, Mercier se prononce contre l'illationnisme. « Les impressions subjectives ne sont pas l'objet direct et immédiat mais la condition de la perception ; c'est ce qui rend la perception possible ; mais la perception elle-même, rendue ainsi possible, a pour terme un objet extérieur au sujet sentant... Ces impressions nous font connaître quelque chose... sans être directement aperçues elles-

mêmes... elles sont *id quo* mais non pas *id quod percipitur* » [1]).

Et l'auteur prouve sa thèse par divers arguments d'analyse psychologique. Il montre positivement que les choses sont directement perçues. Il montre que le phénoménisme ne peut expliquer comment nous « extériorisons » nos sensations ; il exclut d'abord diverses hypothèses ; puis : « Fera-t-on appel enfin, dit-il, au principe de causalité ? mais outre que ce serait attribuer à nos plus humbles perceptions les fonctions supérieures de l'intelligence, ce ne serait pas dénouer la difficulté. En effet, le principe de causalité, appliqué aux données du sens intime, révèle bien à l'esprit l'existence d'un monde extérieur quelconque, mais il ne nous dit rien sur le nombre et la nature des agents qui le composent » [2]).

Aurait-il plus tard abandonné la doctrine qu'il énonce si clairement ? La « critériologie spéciale » a disparu dans les éditions imprimées ; en « critériologie générale » la question n'est-elle pas réservée comme en 1889 ?

Sans doute les dernières éditions de la critériologie contiennent, sur l'emploi nécessaire du principe de causalité « pour affirmer avec certitude l'existence d'une ou de plusieurs réalités extramentales », quelques phrases très catégoriques. L'auteur nie même que nous ayons de l'existence du monde extérieur « une intuition directe » [3]).

Ces lignes ne se trouvent pas dans la première édition imprimée. Elles correspondent à une autre modification du texte, fort légère sans doute, mais où il serait difficile de ne pas voir une intention. En 1899, l'auteur formule ainsi la thèse à prouver : « Les formes sensibles sont douées de réalité objective » [4]). En 1906 : « Aux formes sensibles correspond quelque chose de réel, une réalité en soi » [5]).

1) Ed. 1888, pp. 277, 278.
2) p. 279.
3) Ed. 1906, p. 386.
4) p. 335.
5) p. 384.

Mais ces indications ne permettent pas de déterminer en quel sens les idées autrefois exposées en critériologie spéciale auraient pu évoluer.

A la citation extraite de Stuart Mill, quelques autres sont venues s'ajouter, prises chez Kant, chez Hume, chez Sextus Empiricus. Toutes ensemble conduisent à trouver, « sous des formes diverses » la réalité de l'expérience. Mais quelle expérience ? En 1899, l'auteur écrit : « La réalité d'une certaine expérience, soit interne soit externe, n'est niée (par personne)... elle ne peut être sincèrement niée » [1]). En 1906, il corrige : « la réalité d'une certaine expérience, au moins interne » [2]) ; et il a écrit plus haut : « La réalité objective de l'expérience externe ne peut être, dès l'abord, supposée. Mais celle de l'expérience interne n'est ni contestable ni contestée par personne » [3]).

Quelle est cependant, d'une façon précise, cette réalité de l'expérience interne et comment comprendre l'usage du principe de causalité. L'auteur écrit : « Nous percevons immédiatement en nos actes l'existence d'une réalité interne. Nous avons l'intuition sensible directe de choses extérieures. Mais il nous est impossible d'affirmer avec certitude l'existence d'une ou de plusieurs réalités extramentales sans employer le principe de causalité » [4]). Est-ce à la « réalité interne » de nos actes que s'appliquera ce principe, ou à la » réalité interne » de leur contenu ? Un peu plus haut, il a dit : « Le contenu de la connaissance expérimentale possède une réalité indépendante de nos représentations... Il y a dans le contenu de la conscience deux parts, l'une mobile, l'autre indépendante de nos représentations et inséparable... (du) sentiment d'une nécessité » [5]). Est-ce de ce contenu que l'on passe à une réalité extramentale qui en est la cause ?

1) p. 335.
2) Ed. 1906, p. 384.
3) Ed. 1906, p. 335.
4) p. 385.
5) Ibid.

Il semble bien qu'il y ait, pour l'auteur, deux degrés dans la « réalité ». La réalité dite « interne » est déjà, tout de même de la « réalité ». Et n'est-ce pas elle qui déjà fournit la base des notes conceptuelles empruntées à l'expérience : « Lorsque cet ami Callias, dont parle Aristote, vient à moi, que je le vois de mes yeux, que j'entends sa voix... n'est-il pas évident que mes concepts généraux trouvent, dans l'objet sensible que je perçois, leur réalité ? Je vois manifestement que mon ami Callias est quelqu'un, quelque chose, en lui se trouve réalisé mon concept d'être » [1]).

Mais lorsqu'il s'agit de déterminer avec précision jusqu'à quel point Callias *est*, jusqu'à quel point son individualité est extérieure à la mienne, un certain raisonnement discursif serait nécessaire où interviendra, entre autres, le principe de causalité.

Cette doctrine ne nous paraît pas *essentiellement* différente de celle de 1889.

Le manuel de *Psychologie* et le manuel de *Logique* n'ont pas une allure aussi originale que la *Critériologie*. On y retrouve des choses qui sont le bien commun des auteurs scolastiques. Quant aux données de physiologie et de psychologie expérimentale, nul n'imagine qu'un philosophe, initié tardivement aux sciences, ait apporté en ces matières des contributions personnelles ; on s'attendrait à ce que les matériaux, repris de seconde main, soient de qualité douteuse et, au surplus, assez vieillis ; et l'on est surpris, en parcourant des traités récents, tel celui de Dumas, de constater à quel point l'ensemble de notions qu'on y trouve ressemble encore à celui que donne Mercier. Il faut alors se rappeler que tout cela a été recueilli et coordonné dès cette époque lointaine qui va de 1882 à 1890 ; et l'on admirera comment un homme formé uniquement aux disciplines spéculatives a pu, aussi rapidement et aussi parfaite-

1) p. 378. Voir aussi les passages du traité de *Métaphysique* que nous citons ailleurs *(Notes d'Epistémologie thomiste.* Appendice).

ment, s'assimiler les procédés et les résultats des sciences, discerner les faits intéressants, les exposer d'une manière personnelle et avec une clarté qui manque souvent aux ouvrages scientifiques. Il faut surtout se rappeler combien il était absolument nouveau, en ce temps-là, de rapprocher la scolastique et les sciences ; et l'on admirera d'une part la hardiesse du jeune professeur ; mais l'on admirera davantage encore avec quelle intuition géniale il a su trouver les points où le rapprochement pouvait être fécond.

Mercier avait trop le sentiment de la vie scientifique, du renouvellement constant des données et des synthèses, il avait trop le désir d'une information basée sur des recherches originales pour croire que, dans ce domaine, on pût obtenir d'emblée des résultats définitifs. Il a voulu doter son Institut d'un Laboratoire de Psychologie expérimentale où ses disciples, au lieu de recevoir de seconde main la science faite, travailleraient, selon son expression, à « la science à faire » [1]). A quelques pas de l'Institut de Philosophie, en relations avec lui, s'élève aujourd'hui un Institut de Physiologie. De ces centres de recherches, admirablement montés, sortent des travaux scientifiques universellement admirés ; Mercier n'a pu, lui-même tirer parti de ces travaux qui n'ont vu le jour qu'après le temps de sa carrière professorale ; il a eu le mérite de tracer, à son heure, les directions de l'avenir.

Mais ce mérite n'est pas le seul à mettre au crédit de la *Psychologie*. A côté des chapitres où l'auteur expose, avec maîtrise d'ailleurs et en une langue qu'il a créée, les notions classiques des manuels scolastiques, à côté des pages nombreuses où il renouvelle la tradition au contact des sciences, il y a d'autres pages où il résout d'une façon toute personnelle certains problèmes philosophiques. Le problème du libre arbitre est de ceux-ci. Aucun auteur n'a

1) Voir le *Rapport sur les études supérieures de philosophie.*

aussi bien montré comment l'acte rationnel peut être à la fois motivé et libre, comment il est précisément libre parce que motivé, comment il n'y a rien de commun entre la liberté que la conscience nous révèle et cette liberté d'indifférence que critiquent les philosophes modernes.

Le manuel de *Logique* tranche, de son côté, bien vivement sur la plupart des ouvrages similaires. Il a réussi à rendre modernes et vivantes, par des applications au domaine de la vie sociale ou des sciences, les doctrines les plus rebattues de la logique classique. On y trouve aussi divers développements dont l'intérêt dépasse les cadres ordinaires de cette logique : la discussion de la valeur du syllogisme, la théorie des jugements analytiques, la théorie de l'induction et du calcul des probabilités. Ce sont des fragments dont on peut lire une première ébauche dans le *Traité de la connaissance certaine* de 1884 ; ils y font partie de la critériologie spéciale et l'auteur a continué à traiter ces questions d'un point de vue critique. C'est d'ailleurs de ce point de vue que tout le traité de Logique est envisagé. Il est intéressant de remarquer comment l'exposé de la logique formelle est rattaché à la doctrine de l'abstraction et se trouve ainsi relié aux thèses fondamentales du néo-thomisme.

En 1899, en même temps que la première édition imprimée de la *Critériologie*, paraissait un livre intitulé *les Origines de la Psychologie contemporaine*. L'idée centrale de la doctrine psychologique de l'auteur y apparaît avec plus de vigueur, semble-t-il, que dans le manuel. Il est au moment où une série déjà longue de travaux lui permet un coup d'œil synthétique sur les directions que suit sa pensée, sur les rapports du néo-thomisme avec les courants qui se partagent le monde contemporain. Le tableau qu'il trace est d'une remarquable ampleur.

A ses yeux les difficultés de la philosophie moderne viennent de Descartes, elles viennent des principes mêmes de sa méthode. A la suite de son doute, Descartes a enfermé

la psychologie dans l'étude de la « pensée », il a d'autre part réduit nos certitudes sur le monde à celles qui dérivent des « idées claires et distinctes » ; ainsi il a irrémédiablement séparé le monde de l'esprit et celui de l'étendue, l'étude de l'âme et celle du corps. De là, d'une part, l'idéalisme, de l'autre, le matérialisme. De là, ultérieurement, par leur conjonction, le positivisme. Sous le signe du positivisme, la psychologie moderne a accumulé des matériaux innombrables, elle ne réussit pas à voir clair dans les questions que ces matériaux suscitent inévitablement. Chez les maîtres qui dominent encore l'horizon, — Spencer, Wundt, Fouillée, — chez les penseurs plus nouveaux auxquels va venir l'attention, — Schuppe et Avenarius, Bradley, Lachelier, Boutroux, Bergson, Külpe, — chez quelques autres encore, dont l'étoile pâlira ensuite, Mercier relève les symptômes d'une réaction.

A ces symptômes il croyait pouvoir relier les espérances du mouvement néo-scolastique. Le mécanicisme a fait faillite ; sans nier l'aspect quantitatif de l'univers, la philosophie traditionnelle intègre cet aspect dans une synthèse plus vaste où la qualité n'est plus méconnue, où l'on trouve de vraies causes et une finalité. La pensée philosophique est à l'étroit dans les bornes où l'enferme le positivisme ; la tradition lui ouvre des horizons métaphysiques qu'elle atteindra en s'appuyant sur les bases solides de l'expérience. En face de l'idéalisme, il suffit de rappeler les résultats assurés par la *Critériologie*. Mais tous ces points de vue divers se rattachent à une idée dominante : le caractère essentiel de la psychologie scolastique consiste en ce qu'elle affirme, contre Descartes, l'unité du sujet humain. Je ne suis pas seulement une chose qui pense, je ne suis pas toujours et je n'ai pas toujours été pensant ni même conscient ; mon âme est d'abord le principe d'une vie organique; la sensation, la conscience, la pensée ne sont d'abord en elle qu'en puissance. L'intelligence n'est pas active par elle-même; « puissance passive », elle se laisse imprégner

par les choses. Ces thèses scolastiques conduisent à une psychologie largement reliée à la physiologie, et naturellement orientée vers les méthodes expérimentales ; elles conduisent aussi à rattacher nos certitudes à l'expérience et par conséquent elles échappent à la fois au positivisme et à l'idéalisme.

Est-ce à dire qu'un empirisme trop accentué mettra la philosophie à la remorque des faits ? Une lecture hâtive et incomplète de certaines pages de Mercier a parfois laissé à l'un ou l'autre critique l'impression qu'il sacrifiait trop à l'idolâtrie « du fait ». Ils n'ont pas remarqué comment d'autres pages complètent celles-là ; comment la marche même de son traité de la certitude, partant de l'objectivité des « propositions d'ordre idéal » allait à l'encontre du reproche qu'ils articulaient. Le livre des *Origines* contient à ce sujet de très fortes pages. Il marque comment l'objet des sciences rationnelles est indépendant de la certitude des existences, comment, au contraire, aucune certitude ne peut se passer de l'appui des principes idéaux. « Pour être certain, écrit-il, il ne suffit pas de savoir qu'une chose est, il faut être persuadé en outre qu'*elle ne peut être autre* qu'elle est. La certitude du fait le plus élémentaire, fût-ce du fait de la pensée, a donc pour support indispensable l'affirmation d'une nécessité supérieure aux existences contingentes : il est nécessaire que ce que je perçois soit réel » [1]), Mais l'ordre idéal et l'ordre rationnel se rattache à l'ordre des existences et à l'expérience, la philosophie scolastique reconnaît à la fois leur distinction et leur unité. C'est là sa force et son mérite.

Unité de l'homme, unité de l'idéal et de l'expérience, de la science et de la philosophie : à ces traits de la doctrine traditionnelle et à ces traits de son œuvre elle-même, la réflexion de Mercier va l'amener à en rattacher quelques autres encore. A la fin du XIXe siècle, au début

1) *Les origines de la psychologie contemporaine*, p. 331.

du xxe, il assiste au puissant effort, inspiré du néo-kantisme, où beaucoup croient pouvoir réunir toutes les bonnes intentions pour sauver la pratique morale en négligeant les difficultés et les divergences théoriques. Les dernières éditions de la *Critériologie* suivent de près ce mouvement; elles font à Brunetière, Balfour, Ollé-Laprune une place importante. Puis viennent, contemporains déjà de l'épiscopat du Cardinal, le pragmatisme et le modernisme. Nous n'avons pas à parler ici de l'intervention du primat de Belgique dans les graves questions théologiques qui préoccupèrent l'Eglise pendant le pontificat de Pie X. Mais nous trouvons, dans un de ses derniers écrits philosophiques, le résultat des réflexions qui l'ont conduit à voir, d'un sommet plus élevé encore qu'en 1899, la tendance générale du mouvement de pensée dont il avait été l'initiateur à Louvain.

« Vers l'Unité », c'est le titre, on se le rappelle, d'un discours magistral prononcé en 1913, en présence du Roi, à l'Académie de Belgique. A l'union de l'expérience et de la raison, le Cardinal voit se superposer une conception encore plus compréhensive. « La Scolastique se reconnaît à ces trois traits qui s'harmonisent dans l'unité plénière de sa physionomie : l'utilisation des sens et de la raison, sous la réserve de la subordination des premiers à la seconde ; la soumission à un idéal unique, fait de vérité et de bonté, lumière et attrait ; l'union, sans absorption ni exclusion, de la nature et de la surnature, c'est-à-dire de la raison et de la foi, du libre arbitre et de la grâce, de la famille ou de la cité et de l'Eglise » [1]).

Avec une sympathie évidente, l'éminent orateur étudiait, moins le pragmatisme de James que les efforts successifs des penseurs français : Poincaré, Duhem, Ollé-Laprune, Blondel, Bergson, Le Roy, Wilbois.

« Nul plus efficacement que Bergson n'aura contribué

1) Dans la *Revue Néo-Scolastique*, XXe année, p. 259.

à nous délivrer de l'idéalisme kantien et du positivisme mécaniste ; nul n'aura avec plus de succès secondé l'effort de reconstruction qui vise à réparer les ruines accumulées par les excès de l'esprit critique »[1]). Ainsi s'exprimait-il tout en relevant les exagérations antiintellectualistes du maître français auxquelles il opposait, une fois de plus, la thèse thomiste de l'abstraction.

Mais surtout il reconnaissait la haute inspiration et la richesse de pensée de M. Blondel, il marquait la portée de son œuvre, philosophique assurément et pourtant en même temps religieuse et apologétique, puisqu'elle ne se termine qu'en conduisant à la foi. Il en donnait l'interprétation qu'en ont donnée des critiques bienveillants et que l'auteur a lui-même accueillie. La nature humaine que M. Blondel analyse, c'est la nature dans son état historique, de déchéance originelle. Lorsqu'il s'agit, non pas de spéculer sur une humanité idéale, mais de vivre une humanité réelle et de réfléchir sur sa vie en pratiquant réellement tout ce que suggère cette réflexion, l'équilibre et l'unité de la conscience ne s'obtiennent pas sans « l'aveu justifié d'une disproportion entre le terme mystérieux de notre destinée et les ressources défaillantes d'une nature à charge à elle-même »[2]).

Sans doute cet aveu et la disproportion qu'il constate ne suffisent pas à définir le « surcroît » qui rétablirait l'équilibre, ni même à établir que réellement ce « surcroît » existe. Le Cardinal Mercier corrige la méthode de M. Blondel en rappelant très heureusement les doctrines de son illustre prédécesseur sur le siège de Malines, le Cardinal Dechamps.

« Tandis que le philosophe creuse cette indigence douloureuse, devant lui se dresse une société qui s'affirme d'origine divine, se dit en mesure de combler avec surabondance le vide de l'âme et de panser ses plaies, et s'offre au sur-

1) p. 269.
2) p. 275.

plus — et ce point capital M. Blondel l'a malheureusement trop laissé dans l'ombre, — à fournir les preuves objectives, rationnelles, nécessaires de la légitimité de sa mission. Ecoute et regarde, disait le Cardinal Dechamps : il n'y a que deux faits à vérifier, un en nous et un hors de nous ; ces deux faits se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux le témoin c'est nous-mêmes ?

... Chercher l'unité, pour l'homme, pour l'humanité, c'est ne pas s'arrêter avant de passer par le Christ, avant de trouver Dieu catholiquement ».

Nous sommes ici au plus haut sommet auquel atteigne, dans l'œuvre de D. Mercier, la philosophie du sujet spirituel humain. Au delà s'ouvrent les perspectives de la vie religieuse. Cet article n'avait pas à y entrer.

L. Noël.

1) pp. 276, 277.

VIII

LE MÉTAPHYSICIEN

Ultima sane in executione, prima autem in intentione, causa finalis est causa causarum. « Ainsi ai-je voulu vous réserver la dernière place », expliquait à ses chers Anciens du Séminaire Léon XIII, le Cardinal Mercier, à la fin de son année jubilaire 1924, répondant à l'expression de notre affectueux étonnement de n'avoir pu qu'aussi tardivement lui offrir nos congratulations collectives.

Le Primat de Belgique n'avait pas oublié l'art de mettre la métaphysique au service de son exquise bonté.

Puis ce fut une de ces causeries d'une réconfortante intimité que nous connaissions si bien et dont nous conservons jalousement le fécond souvenir. Hélas ! ce devait être la dernière. Le fondateur de l'Institut supérieur de philosophie à l'Université de Louvain nous y fit l'histoire de sa vocation philosophique. Elle date de 1869, de l'instant où son professeur de métaphysique déclarait tristement à ses élèves que, comme croyant et comme philosophe, il affirmait certes la fausseté du traditionalisme et de l'ontologisme, mais... qu'il n'avait rien de définitif pour les remplacer.

Le jeune Mercier comprit qu'il se devait à lui-même, qu'il devait à ses frères, qu'il devait à Dieu, de trouver ce qu'il fallait mettre à la place de cette paresseuse capitulation de la noble raison humaine et de ce dangereux et vide illuminisme. Il apprit à lire saint Thomas d'Aquin, il le comprit, il l'aima et en 1877, deux années avant que

Léon XIII ne sonnât le ralliement des catholiques autour du drapeau thomiste, le jeune professeur de philosophie du Petit Séminaire de Malines montrait avec une ardeur conquérante, par quoi il fallait remplacer les idées philosophiques qu'en 1870 le concile du Vatican avait définitivement exclues de la vérité catholique.

En 1882, l'abbé Mercier était appelé au périlleux honneur de fonder à l'Université de Louvain une chaire de thomisme et d'intéresser les laïcs au mouvement philosophique. N'était-ce pas courir inutilement au-devant d'un humiliant échec ? L'intrépide travailleur qu'était l'abbé Mercier savait obéir et il était assez fort et assez humble pour oser. Avant tout il voulut voir l'auteur de l'Encyclique : *Aeterni Patris*. Il dut soutenir la flamme de son regard d'aigle. « Les professeurs de Louvain doivent être les premiers d'entre les premiers », lui redit Léon XIII. « Est-ce que vous aimez saint Thomas ? » — « Très saint Père, je crois pouvoir répondre oui pour les débuts passés de ma carrière professorale et en tout cas je vous réponds énergiquement oui pour le présent et pour l'avenir ».

Et le cours des Hautes Etudes Philosophiques, ainsi qu'on l'appelait alors à Louvain, fut inauguré. Dès la leçon d'ouverture, il fut question de métaphysique, de synthèse en même temps que d'analyse. « Ne professons-nous pas, y fut-il dit, que la science véritable est le point de départ obligé de toute métaphysique sérieuse ? »

A la théologie naturelle de saint Thomas furent consacrées les leçons de la deuxième année ; dès 1886 fut fait en vue de la cosmologie un exposé systématique de la métaphysique générale.

Bien loin de se lasser, les auditeurs que d'abord amenait la curiosité, que soutenait ensuite l'intérêt, qu'enflammait enfin la recherche passionnée de la vérité intégrale, les auditeurs, dis-je, se faisaient prosélytes et attiraient nombreux, leurs condisciples. Ce fut un succès inespéré.

Comment donc s'y était pris le jeune professeur pour

faire entendre et faire aimer malgré tout le langage suranné et périmé, semblait-il, d'une métaphysique dédaignée ? Comment, à une époque de scientisme suffisant et de positivisme orgueilleux, parvint-il à la remettre en honneur en Belgique et même à l'étranger ?

Ce fut en montrant aux plus difficiles qu'il savait lui aussi manier les idées à la mode ; qu'autant que quiconque il aimait son temps, qu'il était fier de ses conquêtes. Ce fut en faisant voir qu'entre les théories scientifiques en vogue et la très vieille métaphysique, il pouvait bien y avoir certains malentendus, qu'il n'y avait pas d'opposition. Les recherches des sciences que l'on a appelées positives ne peuvent faire reculer, remplacer, chasser la philosophie, elles laissent à ses problèmes et à ses solutions le champ parfaitement libre C'est au cœur même du réel de l'expérience que doit s'implanter la métaphysique : telle est l'affirmation à laquelle on ne cesse de revenir. Ce sont les faits eux-mêmes qui, pour être compris, réclament et l'âme spirituelle et un Dieu personnel : telle est la thèse que l'on se flatte d'établir.

Ni à la Faculté de Philosophie et Lettres, ni à l'Institut supérieur de Philosophie, Mercier n'enseigna la métaphysique générale. C'était à la Faculté MM. Dupont, puis De Baets, puis Laminne, à l'Institut MM. De Baets, puis De Wulf, puis Becker. De 1898 à 1906 Mercier professa pourtant la première partie de la théodicée : l'existence de Dieu. Actuellement le cours de métaphysique générale est fait à la Faculté par le même professeur qui enseigne à l'Institut, la métaphysique et la théodicée.

En 1886, comme introduction du cours de cosmologie parurent en autographies 96 pages de Mercier consacrées à l'ontologie. Une réédition fut publiée en 1890, en 1894 furent imprimées les *Notions d'ontologie ;* elles furent considérablement revues et augmentées en 1902 et en 1905. L'édition définitive est de 1910 ; nous la citons par numéros demeurés inchangés depuis 1905.

*
* *

« Le phénoménisme de Hume, le positivisme de S. Mill, de Comte, de Littré et de Taine, le criticisme de Kant ont répandu dans l'atmosphère intellectuelle de notre temps le préjugé que la métaphysique n'est pas une science, pour la raison qu'elle n'a pas d'objet. Le sensible est seul connaissable, a-t-on dit. Dès lors le suprasensible, à supposer qu'il existe, n'intéresse pas l'esprit humain. Celui-ci l'ignore, doit l'ignorer. D'où le nom d'agnosticisme donné à ce préjugé ». Ainsi s'exprimait Mercier au début de 1900 dans *Le bilan philosophique du XIXe siècle* (*R. N.-S.*, février, page 16).

Dès lors il se préoccupera sans cesse d'en appeler aux faits.

Eternellement vraie sera la parole de Ravaisson dans son rapport sur la philosophie en France (p. 82) : « L'âme est la plus positive des expériences », disait Mercier en son discours d'ouverture de 1882. Son souci perpétuel, j'allais presque dire sa hantise en métaphysique sera de montrer comment l'être est dans les faits, dans l'expérience externe et pas seulement dans l'introspection. Ce n'est pas de l'idée d'être dont s'occupe la philosophie première en vue de marquer, ainsi que l'affirme Kant, les limites nécessairement imposées à la raison humaine. Son objet c'est l'être dont nous avons l'idée. « Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être et tout ce qui lui appartient de soi, nécessairement », affirme le Stagirite au début du 4me livre de sa métaphysique. Mercier cite ce texte quand il parle des degrés d'abstraction : physique, mathématique, métaphysique ; il préfère pourtant insister sur ce thème : La métaphysique a pour objet formel la substance des choses d'expérience. La substance bien comprise en fait l'objet adéquat. L'étude la plus profonde possible de l'être réel sera donc celle de l'être substantiel... Une science spéciale de l'immatériel n'existe pas pour nous (*Mét. gén.*,

n° 11). L'analogie exprime l'unité fondamentale de la métaphysique. Tout ce qui a nom d'être, se rattache à un titre ou l'autre à la substance ; les accidents lui sont inhérents, la génération tend à sa production, le mouvement a pour terme une détermination quantitative ou qualitative de la substance et les négations et privations en excluent une des déterminations ; enfin l'être suprême en est la cause première et la dernière fin. « Il y a donc de réelles relations entre les êtres rangés sous l'appellation d'êtres... Les agnostiques n'ont vu que leur diversité, ils ont méconnu leur connexion » (*Mét. gén.*, n° 202).

Mercier attache une importance extrême à cette idée d'Aristote : la métaphysique a pour objet principal la substance des choses individuelles que nous offre l'expérience. C'est là que par abstraction nous avons à découvrir, à comprendre tout ce qui appartient à l'être en tant qu'être en vertu d'une nécessité intrinsèque, de soi (*Mét.*, L. 4, initio). « Ens multipliciter dicitur, écrit saint Thomas dans le commentaire de ce fameux texte aristotélicien, sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum scilicet subjectum ».

« Les métaphysiciens qui s'attachent servilement à la signification étymologique de l'*ontologie*, lui attribuent pour objet l'être en général, c'est-à-dire l'être qui n'est ni substance, ni être réel, ni être de raison, mais ce minimum d'entité en dehors duquel il n'y a plus que le néant. Ils se trompent ». Cette notion de l'être en général est analogique (*Mét. gén.*, n° 11).

Cette mise au point de l'objet de la métaphysique est une réponse aux préjugés et aux malentendus qui prétendent s'opposer à ses légitimes revendications.

Etant la science dernière du réel, la métaphysique embrasse le réel extérieur au moi, aussi bien que le réel aperçu par la conscience ; étudiant une propriété de la connaissance, l'épistémologie n'est qu'une partie de la psy-

chologie et *a fortiori* qu'une partie très limitée de la métaphysique.

Des idées métaphysiques, nous n'avons pas de connaissance positive et propre, directement et immédiatement caractéristique. Sans aucun doute, la substance matérielle elle-même, composée de matière première et de forme substantielle ne peut être atteinte par expérience directe. La connaissance du métaphysicien est d'une autre nature que celle du physicien et du géomètre, mais elle est une vraie connaissance. Lui refuser cette qualité c'est restreindre arbitrairement et abusivement la signification de l'acte de connaître. Il est faux de prétendre que la métaphysique soit un système de conceptions purement subjectives, étrangères à la science c'est-à-dire à la recherche des *raisons d'être,* qui dépassent le *paraître* que saisit la sensation.

*
* *

Ce que nous venons d'écrire explique que Mercier ait mis tous ses soins à la critique du phénoménisme moderne issu du positivisme et de l'idéalisme. « Pour qui philosophons-nous, écrivait-il (*Origines de la psychologie contemporaine,* 1re édit., p. 463), sinon pour les hommes de notre temps ? Et qu'avons-nous en vue en le faisant sinon de proposer une solution aux doutes qui obsèdent nos contemporains ? »

Aussi trouvons-nous dans ces pages (nos 137 à 146) l'exemple le meilleur de la manière de Mercier en métaphysique. Ce qui la caractérise c'est 1° le souci de conserver le contact le plus étroit possible avec l'expérience ; 2° d'étudier *bien à fond* le point de vue de l'adversaire, en entrant avec sympathie dans son attitude psychologique ; 3° de le critiquer *du dedans* en insistant sur les rapprochements et même sur les points de contact des doctrines qui s'affrontent ; 4° enfin c'est l'ingéniosité à découvrir des

développements qui *retiennent l'attention et qui commandent la réflexion.*

Le grand adversaire de la distinction entre substance et accidents c'est Hume. « Toute perception, écrit le « leader » du phénoménisme, est une substance et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte ».

Mercier montre comment ce stade où nous prenons nos impressions pour quelque chose d'existant en soi est un moment réel de l'évolution de notre vie raisonnable. Un travail ultérieur d'analyse nous met en présence de la complexité du réel et nous amène à distinguer au delà de la quantité étendue et des qualités sensibles un être d'un autre ordre, tout entier dans le tout et tout entier en chaque partie de ce tout, dont il assure l'unité. Cette réalité, les sens ne la peuvent saisir ; seule l'intelligence l'affirme, dépassant les phénomènes. Aussi retenons l'aveu significatif de l'empiriste exclusif qu'était Hume : « Il y a deux principes que je ne puis rendre compatibles et tels qu'il n'est en mon pouvoir de renoncer à aucun des deux ; savoir : que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes et que l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes. Si nos perceptions étaient inhérentes à quelque chose de simple et d'individuel ou bien si l'esprit percevait entre elles quelque connexion réelle, il n'y aurait pas de difficulté en l'occurrence ».

Il ne suffit pas, notons-le bien, de répondre par l'appel à la conscience du courant de la vie humaine, ramassant tout le passé en l'instant actuellement conscient. Cette conscience est un acte, une opération, un accident qui doit lui-même être supporté et relié au reste. C'est W. James lui-même qui affirme que si la substance du moi est prouvée, ce ne peut être que par la métaphysique et non par la psychologie.

Mercier a bien mérité de la philosophie en faisant largement connaître ces lignes du fameux *Traité de la nature humaine* de D. Hume. Elles montrent nettement

pourquoi il faut poser *l'être qui est en soi* pour pouvoir ramener à l'unité, un groupe déterminé de phénomènes, c'est-à-dire d'êtres secondaires, d'êtres qui sont *entis*, qui sont d'un autre pour pouvoir être.

Nous nous reprocherions de ne pas ici citer ces quelques lignes du fondateur de l'Institut de philosophie pour montrer clairement et définitivement, nous osons l'espérer, que Mercier n'a jamais souscrit à ce que l'on a décoré du mot : l'*illationisme* ou de réalisme médiat. Ces lignes font partie des développements dont nous parlons et furent imprimées en 1902 ; depuis ce temps elles ont été fidèlement reproduites dans toutes les éditions de la métaphysique générale.

« La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact... éveille l'intuition intellectuelle de quelque chose de résistant... à ce stade l'esprit a l'intuition de la substance, mais ne se rend pas compte de ce qui la constitue ».

Elle est directe et confuse. L'objet de la métaphysique tout au contraire, est connu par réflexion et par abstraction improprement dite. Tout en n'étant atteint que d'une manière indirecte, il devient de plus en plus clair et distinct à mesure que se perfectionne l'analogie de proportionnalité qui nous le fait connaître.

Après que l'illusion fondamentale du phénoménisme a été ainsi décelée et corrigée, une critique principielle est entreprise de la conception imaginative tenace malgré tout, du placage des accidents sur un fond substantiel central, puis de la thèse mécaniciste de Descartes, du dynamisme leibnizien, du formalisme kantien qui fait de la substance le substrat permanent d'accidents éphémères, enfin du panthéisme spinoziste.

*
* *

Pour centrale que soit la thèse de l'existence des substances matérielles et de leurs accidents, elle n'est présentée pourtant par Mercier que dans le troisième livre de sa métaphysique. L'ordre de l'exposé est l'ordre tradition-

nel des manuels : 1° l'être ; 2° ses propriétés ; 3° ses divisions ; 4° ses causes.

*
* *

Mercier fut toujours un ardent défenseur de la distinction réelle dans le fini entre l'essence et l'existence. Toujours il y vit la raison d'être de la séparation substantielle entre l'être contingent et l'être nécessaire. C'est uniquement par une prétention exagérée à vouloir se représenter, imaginer les principes, les réalités pourtant incomplètes, qu'il explique l'opposition tenace de certains, à cette thèse de saint Thomas.

Aussi bien, homme de discipline comme il l'était, fut-il particulièrement heureux d'entendre, à l'occasion de son jubilé sacerdotal, son chef le pape Pie XI, en un bref élogieux, faire spécialement mention de sa Métaphysique générale « *où d'une façon très lucide se trouvent établis les principes de la métaphysique de saint Thomas* ». Que cet éloge fut largement mérité, cela résulte du fait qu'il y a plus de 30 ans que Mercier écrivait : « Nous préférons l'ancienne opinion thomiste à celle qui semble avoir prévalu parmi les scolastiques de date plus récente ; nous croyons que, indépendamment de toute considération subjective de l'esprit, l'*essence réelle* complète d'une chose, ce d'après quoi une chose prend rang dans telle ou telle catégorie d'êtres de la nature, diffère réellement de l'acte qui la fait subsister hors de ses causes ou de l'existence... *La question paraît subtile, elle est en réalité très importante...* Si l'on n'admet pas la distinction réelle entre l'essence et l'existence, on se verra souvent dans la nécessité ou de réduire la métaphysique à un exercice logique sans conséquence et sans application, ou de multiplier les entités et de rompre l'unité des êtres » (*Mét. gén.*, p. 94, n° 32). Il fallait certes de la perspicacité métaphysique et du thomisme de bon aloi pour écrire alors ces lignes remarquables.

*
* *

Le Fondateur de l'Institut Supérieur de Philosophie s'est formé principalement par la lecture des œuvres de saint Thomas, mais il appréciait les commentaires de Cajetan, de S. de Ferrare, il aimait « le vieux Goudin », ainsi qu'il disait, Jean de Saint-Thomas, Kleutgen, le P. De Régnon et Zigliara. Pieusement, pour entrer plus pleinement dans sa psychologie et relever peut-être des traces d'évolution dans sa pensée métaphysique, nous avons voulu en vue du présent travail, parcourir les livraisons étudiées par lui, de la revue *Divus Thomas* de Plaisance, dont l'origine de la publication remonte à 1880.

Ce n'est pas sans émotion que nous y avons retrouvé des indications marginales au crayon rouge et bleu, tracées de la main de notre vénéré Maître. Des marques de nervosité se remarquaient spécialement sous forme de signes multipliés d'interrogation à côté de ce passage (1881, p. 176) signé du P. Lepidi, O. P., professeur à la maison d'étude de l'Ordre à Louvain : « Activitas mentis, si ex se, quin e rebus sensibilibus determinationem mendicaret, insufficiens foret ad eliciendum nudum conceptum entis, nulla esset activitas ejus; minimum quippe quod effici potest in ordine intelligibili, est conceptus entis nude spectati. Ergo reipsa activitas mentis id efficere potest, habetque ipsa naturalem sufficientiam ad dictum eliciendum conceptum. Quae sententia videtur mihi esse S. Thomae ac meliorum in schola ejus ».

Plus tard dans *La perception et la psychologie thomiste*, le Comte Domet de Vorges écrivait : « La perception de l'existence actuelle de l'objet actuellement présent n'est pas le fait de la sensation... La sensibilité reçoit les images comme des causes d'attrait et de dégoût ; l'intelligence au contraire reçoit les idées comme le caractère de ce qui est... et c'est précisément parce que l'intelligence perçoit l'existence et y puise l'idée d'être que cette faculté est

capable des principes nécessaires et des notions universelles » (pp. 122 et 124).

Citant ces textes dans l'édition de 1894 de sa *Métaphysique générale* sous la rubrique : *Une théorie de quelques auteurs néo-scolastiques sur la perception de l'être possible*, Mercier écrivait ces lignes supprimées dès l'édition de 1902 : « Il faut bien cependant que l'objet de l'idée d'être comme celui de n'importe quelle autre notion intellectuelle, soit contenu dans l'objet matériel saisi par les sens, car, sinon d'où arriverait-il à l'intelligence ?... Le trouve-t-elle en elle-même par innéité, ou l'aperçoit-elle dans l'essence divine par une intuition immédiate ?... Admettre l'une ou l'autre de ces explications c'est nécessairement abandonner, semble-t-il, l'idéologie scolastique et avec celle-ci le terrain ferme de l'expérience. Connaître ce n'est pas créer c'est considérer ce qui est ? Or c'est dans l'objet présenté par les sens que l'intelligence considère son propre objet. Donc si l'intelligence connait l'existence c'est que l'existence lui est présentée par les sens. C'est donc qu'ils la perçoivent... L'objet formel de la perception sensitive est contingent, singulier, l'objet de l'intelligence est nécessaire, universel ».

Encore une fois on remarque le souci de n'abandonner point le terrain ferme de l'expérience.

*
* *

C'est ce souci qui explique l'attitude très remarquée de Mercier dans la question du fondement des possibles, attitude vivement combattue par plusieurs et assez problématique pour beaucoup. Expliquons-la, en entrant dans quelques détails.

Notons d'abord qu'il ne s'agit chez Mercier que des possibles à l'état abstrait et non de possibles qui seraient entièrement concrétisés.

Il semble qu'il y ait quelque chose de merveilleux en

ces essences qui, dès avant d'exister, ont entre elles des relations que ni l'espace, ni le temps ne sauraient limiter, et que rien ne peut asservir. C'est un monde idéal d'essences nécessaires, immuables, éternelles, cause exemplaire des existences fugaces, passagères, contingentes, fond infini de leur actuation limitée, image plus immobile qu'elles, de la tout immuable et unique perfection divine. En se connaissant comme indéfiniment imitable, Dieu forme les essences possibles, les idées divines, il fonde l'ordre idéal, norme et archétype de l'ordre réel. Il s'agit là évidemment de possibles concrets, les idées divines atteignent les possibles tels qu'ils seraient réalisés et non à l'état abstrait et incomplet qu'ils revêtent dans l'intelligence humaine. Les idées divines ne sont pas de purs principes abstraits.

— Si la possibilité intrinsèque est apprise par nous dans les choses et si nous n'en avons qu'une connaissance abstraite, cette possibilité pourtant réclame d'après la plupart des auteurs thomistes, un fondement autre et plus profond que ces choses mêmes et que notre intelligence contingente abstractive. Le possible est possible d'être ; ce n'est pas le néant, le contradictoire. S'il n'existe pas, il peut exister ; son essence est *en soi possible, mais non pas par soi ;* tout comme l'existant fini est en soi de par Dieu. L'essence finie que d'une certaine façon atteint l'objet abstrait possible, doit se fonder en la première essence, l'essence divine, *forma prima*, comme dit saint Thomas, laquelle essence ne présente avec l'être divin qu'une distinction de pure raison.

— Fort bien, répond Mercier, à la condition qu'il n'y ait pas de question préalable, à savoir que le possible soit, existe, comme possible sans doute, mais enfin, existe. Or le possible n'est que, *dans une intelligence*. De l'intelligence divine nous ignorons l'existence en métaphysique générale au moment où se pose le problème du fondement des possibles ; reste donc seule en cause, l'intelligence humaine qui doit être présupposée pour donner au possible sa consistance, son contenu. Sans intelligence pas de possibles,

dit-on couramment ; le fondateur de l'Institut supérieur de philosophie précise : sans intelligence humaine pas de possibles en soi dont nous puissions rechercher le fondement. La question du fondement ne se pose, que si l'objet est donné en soi ; et il n'est donné en soi que si l'on commence par poser l'intelligence humaine, abstrayant des données sensibles, les lois nécessaires des essences finies.

Aussi bien la nécessité des possibles n'est-elle qu'hypothétique : Pour être un homme il faut être un animal raisonnable. C'est une nécessité de rapports, présupposant donc une intelligence abstractive, *componens et dividens*. L'éternité des possibles est négative : toujours deux plus deux font quatre ; encore faut-il pour cela que deux et deux soient mis en présence et rapportés l'un à l'autre, sinon le combat cesse faute de combattants. Négative et relative aussi, leur immutabilité : impossible que, s'il demeure lui-même, quatre ne soit pas la somme de deux plus deux.

Leur universalité enfin n'est que potentielle ; elle n'est pas actuelle. Le dernier de mes actes, par exemple, n'existera jamais ; immortelle, mon âme ne cessera d'agir. La multitude infinie des possibles n'est que successive et en puissance. Or tout cela s'explique suffisamment sans recourir à Dieu, par l'activité même de l'intelligence abstractive qui a pour objet dans le fini sensible existant, l'être et les lois des essences finies.

Cela revient à dire en somme que le problème des possibles n'est que psychologique. Ce n'est qu'après avoir démontré l'existence de Dieu que l'on peut affirmer que les possibles, *qui sont alors les idées divines*, sont en eux-mêmes de soi, absolument et non plus hypothétiquement nécessaires comme possibles en l'intelligence nécessaire de Dieu qui se connaît comme indéfiniment imitable. Dire que les caractères absolus de la vérité, des possibles nous conduisent à poser Dieu, c'est procéder à rebours, puisque les lois de l'être ne sont absolument nécessaires que si l'intelligence et son objet : l'être, sont absolument nécessaires.

Puisqu'il y a de l'être, il doit réaliser telle loi. Doit-il y avoir de l'être ? Doit-il pouvoir y avoir de l'être ? Doit-il exister de l'être ?

Je constate l'être, je n'en connais pas la nécessité en soi et de soi. C'est par les faits, en partant du terrain solide de l'expérience et pas des caractères d'une idée pure, que je puis, que je dois prouver que l'être nécessaire doit être puisque le contingent existe. Le contingent est en fait ; il peut n'être pas en droit. Pouvant n'être pas, il ne peut avoir sa raison d'être que dans l'être absolument nécessaire. Il est en soi de par Dieu en qui les idées divines sont absolument nécessaires ; mais, encore une fois, les idées divines ne sont pas les possibles de la métaphysique générale. Ces possibles sont non pas en soi, mais en moi ; *non sunt in se, sed solum in me*. Les types abstraits, les normes éternelles et supérieures « qui éclairent aujourd'hui pour nous la réalité et dirigent nos jugements sont notre œuvre, ils existent en nous et pas au-dessus de nous, indépendamment de nous » (*Mét. gén.*, n° 26).

D'après Mercier le problème de l'être du possible en métaphysique, s'identifie de la sorte nécessairement avec le problème du connaître. A la question du fondement du possible en soi, il oppose la question préalable, en niant la possibilité en soi exclusivement, attendu qu'elle doit s'identifier pour être, avec la possibilité en moi, en l'intelligence humaine. La possibilité *in se* des possibles doit donc se nier elle-même. Encore une fois se marque bien ici le souci de ne pas se dégager des faits. Un problème spécifiquement métaphysique quant aux possibles n'existe pas, ne peut pas exister pour nous : telle est la thèse du fondateur de l'Institut Supérieur de Philosophie.

*
* *

Un autre exemple de cette préoccupation de demeurer tout près de l'expérience, est fourni dans le deuxième livre

par la preuve du caractère transcendantal de la vérité et de la bonté.

Tirer argument des faits quand il ne s'agit de rien d'autre que d'établir une propriété nécessaire non seulement de tous les faits possibles qu'on ne peut pas, en fait, observer dans leur totalité, mais même de tous les êtres possibles dont on déclare que les plus parfaits échappent de soi à l'observation, c'est apparemment une gageure. Parler d'argument d'induction et donc, semble-t-il, des *tabulae praesentiae, absentiae* et *variationis concomitantiae* à propos de propriétés qui se doivent trouver en tous les êtres, n'est-ce pas en somme vouloir se servir de l'induction pour établir qu'un triangle a trois angles et trois côtés et montrer par l'observation scientifique et par l'expérimentation qu'il en est bien ainsi toujours?

Quand il s'agit de propriétés transcendantales l'abstraction intellectuelle à laquelle, on l'a souvent remarqué, suffit comme point de départ une seule donnée sensible, l'abstraction, dis-je, est uniquement en cause ; Mercier en est convaincu. Si le mot d'induction vient sous sa plume, c'est dans le sens non d'une induction véritable, mais d'une simple énumération. C'est ainsi qu'Aristote, au début de son Ethique à Nicomaque montrait que dans les différents prédicaments se vérifie le bien d'une manière analogique et non pas univoque, Platon a donc tort, ajoutait-il, de parler d'une seule idée ou essence du bien, il faut qu'il y ait plusieurs idées du bien. Aussi quand Mercier donne d'abord du caractère transcendantal de la vérité une preuve, qu'il appelle inductive avant d'en apporter une preuve dénommée par lui *a priori*, quand surtout à propos de la bonté après avoir donné comme premier argument une induction, nous l'entendons faire appel à un argument qu'il nomme cette fois *intrinsèque* et que dans ce même argument intrinsèque, il interroge les faits, il est clair que le fondateur de l'Institut supérieur de Philosophie n'a en vue que de dissiper des préjugés tenaces à une époque

positiviste en « préparant la machine » suivant l'heureuse expression de Pascal pour que soit compris le seul argument véritable, l'argument intrinsèque, de soi nécessaire. Comprenons donc bien ce qu'il entend par argument d'induction, preuve par les faits, d'une propriété transcendantale.

*
* *

A propos de ces notions du bien et du vrai, Mercier a bien montré que la chose est bonne, aussi *en elle-même ;* elle tend d'elle-même à perdurer dans son être et à réaliser son opération la plus parfaite, sa fin intrinsèque. Un rapport avec une volonté n'est pas requis à toute bonté. Au contraire, à toute vérité il faut un *rapport au moins possible* avec une intelligence. « La conformité actuelle de l'intelligence humaine avec les choses n'est pas essentielle ; il est seulement essentiel que les choses puissent engendrer cette conformité dans l'intelligence ; encore ce pouvoir est-il subordonné à diverses conditions qui résultent des lois suivant lesquelles fonctionne l'intelligence. Pour affirmer que les choses ont toutes une relation actuelle de conformité avec une intelligence, il faudrait savoir qu'il existe une intelligence à la compréhension de laquelle rien n'échappe. Or qu'il existe une pareille intelligence, nous ne le nions pas ; mais en ce moment nous sommes censés l'ignorer et au moment où s'élaborent les premières notions métaphysiques, nous l'ignorons de fait » (*Mét. gén.*, n° 102).

Plus d'un lecteur de la Métaphysique générale a sans doute rapproché de ce passage ces développements sur le thème : Le beau est-il transcendantal ? « Les propriétés transcendantales appartiennent à l'être comme tel. Or les choses comme telles ne sont pas belles. La beauté n'est donc pas un attribut transcendantal du réel. Les choses ne sont belles que lorsqu'elles sont mises en rapport avec un idéal, dont elles deviennent comme œuvres, l'expression. Néanmoins toute œuvre réalisée dans la nature est une expres-

sion heureuse de la sagesse et de la puissance du divin Artiste qui l'a réalisée. A ce titre elle est belle : Elle possède une constitution, un ensemble de propriétés, des principes d'opération, bref, un ordre capable de manifester à l'intelligence les trésors de perfection qu'elle recèle, de lui faire comprendre le dessein dont elle est la copie et admirer l'idéal dont elle est un lointain reflet ».

— Mercier en conclut que toute chose de la nature est fondamentalement belle. Est-ce assez dire ? Les choses, on vient de l'entendre, sont dites formellement vraies en tant que capables de se faire connaître telles qu'elles sont et pas autrement qu'elles ne sont.

« La beauté n'appartient pas formellement aux choses en leur état absolu, explique Mercier, mais aux œuvres considérées en rapport avec leur idéal. Encore faut-il qu'elles soient présentées à un sujet capable de les comprendre. Dans les êtres de la nature tout n'est pas beau, car aucun d'eux ne réalise adéquatement la perfection de sa nature idéale, tout être a ses défauts, ses anomalies ; il se rencontre même actuellement des monstres » (*Mét. gén.*, n° 280).

— Tout cela n'empêche pourtant pas les êtres, tous les êtres, d'être bons, de participer malgré tout à la bonté ; et donc aussi, puisque leur vérité est un bien pour notre intelligence qui en peut jouir d'une manière désintéressée en une contemplation esthétique, tout être de soi doit être capable de participer toujours à une certaine beauté.

Si bien qu'on s'explique que d'aucuns pensent qu'à travers des apparences et des déclarations explicites contraires, Mercier justifie bel et bien le caractère transcendantal du beau et en fait une propriété nécessaire de tout être en tant qu'être.

*
* *

Dans l'évolution de la pensée métaphysique de D. Mercier, 1905 marque date. Nous pouvons lire dans la préface de la 4e édition de son traité : « Le problème, partie philo-

sophique, partie théologique du fondement des relations réelles a été soumis à un examen plus attentif ; l'auteur a modifié sa façon de voir antérieure ».

Pour que soit réelle la relation, il ne suffit pas d'affirmer la réalité des fondements ; ce sont des réalités absolues. Il faut encore que la relation qui résulte de ses fondements réels soit elle-même et en elle-même réelle. Pour n'être pas une réalité absolue la relation réelle n'en est pas moins quelque chose ; le prédicament relatif n'est pas un *aliquid*, c'est un *ad aliquid*. A côté d'accidents absolus il faut poser dans l'être des accidents relatifs. Voulant encore une fois par l'évocation suggestive de faits : préparer l'intelligence à admettre le bien fondé de sa thèse, Mercier écrit : « On m'annonce deux personnes, un père et son fils. Je ne les ai jamais vues... leurs qualités et leur nature me sont inconnues... S'ensuit-il que l'information que l'on me donne ne me renseigne en rien sur la réalité ? La relation me révèle donc une réalité distincte... (*Mét. gén.*, n° 177).

L'accident réel relatif comporte donc outre *l'esse in* absolu de son fondement, s'il est un accident, *l'esse in* relatif qui le constitue comme accident réel, distinct de son fondement.

*
* *

Une thèse au sujet de laquelle bien qu'elle fût vivement combattue, Mercier s'attacha définitivement, fut celle de l'unité d'existence de la substance et de tous ses accidents nécessaires ou contingents. Il la tenait de Goudin pour lequel, avons-nous dit déjà, il avait une particulière estime. « L'existence, écrit ce dernier, dit précisément la dernière actualité de l'être et par conséquent elle est commune à la substance et aux accidents » (Goudin, *Mét.*, p. 2, art. 4, Trad. Bourard, Paris, 1864). Et dans l'édition de 1894 de sa *Métaphysique*, Mercier écrit (p. 123) : « Qu'est-ce que l'existence, sinon la dernière actualité de l'être, ce qui met le comble à la potentialité, le couronnement suprême

du réel. Mais si vous dites que la substance a son existence à elle, antérieurement à celle de l'accident n'êtes-vous pas forcément amené à dire que la dernière actualité n'est pas la dernière actualité ?... Il faut avouer que si une existence reçoit une autre existence, l'acte suprême s'actualise, ce qui semble contradictoire ». L'auteur reconnaît d'ailleurs (p. 122) qu'il est bien difficile en ces matières délicates de se former une véritable conviction. En terminant l'examen de cette question il écrit : « Néanmoins, en dehors de cette considération qui réduit la priorité de l'existence substantielle sur celle de l'accident à une simple exigence, il en est plus d'une encore qui milite contre nous, à savoir : l'autorité de saint Thomas qui paraît somme toute nous être plutôt contraire que favorable ; la disproportion qu'il semble y avoir entre une essence accidentelle et l'acte substantiel que nous lui attribuons ; la difficulté de croire à des changements d'existence répondant aux incessantes variations non pas seulement des substances mais même des simples accidents dans la nature ; il n'en faut pas davantage pour nous faire hésiter et pour nous engager à redire que notre opinion marque une préférence mais n'est pas une conviction. Arrivé sur ces sommets de la métaphysique, l'esprit humain est parfois comme pris de vertige, il n'a plus la vision ferme et nette de son objet, l'hésitation est peut-être de la sagesse ».

Dès l'édition de 1902 (n° 156) la préférence est devenue une conviction. « Sous peine de ne plus rien comprendre à l'unité véritable de l'être et d'en faire un assemblage d'entités, les une profondes les autres superficielles, il faut n'attribuer à l'être total, à sa matière, à sa forme, à ses parties, à ses déterminations accidentelles ou modales, qu'une seule existence. Aussi bien l'existence n'est-elle pas l'acte dernier, *esse ultimus actus*.

On va plus loin et on tire un argument indirect à l'appui de la thèse, de ce que l'existence de la substance comme on dit, doit varier sans cesse, car sans cesse les accidents et

les modes sont sujets à variation. « Si à la substance et à ses déterminations accidentelles et modales, il n'y a qu'une seule existence : la nécessité du concours immédiat de Dieu et la coopération effective de la cause seconde se comprennent l'une et l'autre. La nécessité du concours immédiat de Dieu est justifiée. En effet chaque nouvel accident, chaque nouvelle modalité de la substance créée amène un nouvel être concret; elle a donc pour résultat l'intervention nécessaire de Dieu, seul auteur direct de l'acte d'existence. Le caractère effectif de la coopération de la cause seconde est justifié, car celle-ci a un terme propre la réalité accidentelle ou modale introduite dans le sujet récepteur de l'action. L'effet total, le nouvel être concret appartient donc à la fois à Dieu et aux créatures à des titres divers : l'objet matériel des deux efficiences est le même, mais leur objet formel est différent ».

Enfin, en note, on ajoute après la discussion des textes de saint Thomas : « Quoi qu'il en soit en ces matières délicates et de libre discussion, aucun argument d'autorité n'est décisif. » Les raisons d'hésiter, les réserves prudentes ont fait place à la conviction ferme, on le constate à suffisance.

*
* *

Il nous reste à rapprocher de cette thèse sur l'unité d'existence, celle qui a trait au constitutif formel de la personnalité parce que, contrairement à ce qu'a fait Goudin, Mercier les a intimement unies. D'après le fondateur de l'Institut supérieur de philosophie c'est au constitutif formel de la personnalité, au *principe unificateur* qu'il appartient de préparer l'unité de l'existence, *actus ultimus*.

Cette thèse vraiment personnelle à l'auteur ne se rencontre pas encore dans l'édition de 1894. Nous y lisons en effet (p. 112) : « Nous croyons en conséquence avec l'école thomiste qu'il y a non seulement entre l'essence spécifique

des êtres matériels et la subsistence, mais entre toute essence réelle finie singulière et sa subsistence, une distinction réelle positive. La chose se conçoit d'ailleurs du moment que l'on admet que la subsistence n'est pas autre chose que l'existence elle-même... Faut-il aller au delà et placer entre l'existence elle-même et la subsistence, une nouvelle distinction réelle ? Il y a plusieurs thomistes qui le soutiennent ».

On nous renvoie à Goudin qui écrit : « Existence et subsistence sont actualités réellement distinctes ; cette thèse semble se rapprocher davantage des enseignements de saint Thomas qui veut que le suppôt c'est-à-dire la subsistence avec la nature, reçoive l'existence. Ensuite l'existence dit précisément la dernière actualité d'être et par conséquent elle est commune aux accidents et aux substances. La subsistence au contraire est une perfection qui ne convient qu'aux substances complètes et qui les distingue des accidents ; elle semble donc être une actualité toute différente. « Ainsi écrit Goudin » (trad. Bourard).

« Nous aurions peine à souscrire à une pareille interprétation, affirme Mercier (ibid., p. 112) L'école thomiste elle-même du reste est très partagée sur ce point. Nous préférons regarder la subsistence et l'existence comme deux fonctions d'une même entité ».

Il n'en est plus ainsi dans les éditions ultérieures. On y affirme après le Cardinal Cajetan que la personnalité doit être enfermée dans l'ordre quidditatif ; elle fait qu'une chose est complète en soi et incommunicable à autrui. Antérieurement à l'existence *actus ultimus*, l'hypostase doit être complète. « Si entre la substance et les accidents d'une part et l'existence d'autre part, on n'admet point d'intermédiaire, autant il y a de réalités dans la nature, autant il doit y avoir de choses existantes, car... l'existence actualise le réel mais laisse intacte sa réalité... Il y a donc *un principe unificateur* en chaque substance individuelle à raison duquel le sujet est immédiatement susceptible de l'exis-

tence ; ce principe intrinsèque d'ordre quidditatif s'appelle suppositalité, personnalité, subsistence. Sa causalité se ramène à la causalité formelle... Parce qu'il nous répugne d'admettre en une même chose de la nature plusieurs existences, nous remontons logiquement de la nécessité d'une existence unique à la nécessité d'un sujet unifié qui la reçoive et par suite à la nécessité d'un principe formel de son unification. On conçoit qu'une même substance varie accidentellement et reçoive en conséquence diverses existences à des moments différents, mais la présence simultanée de plusieurs existences en un sujet est à nos yeux contradictoire (*Mét. gén.*, n° 132).

Cette thèse du principe unificateur n'est donc pas la thèse de Cajetan pour lequel la personnalité ne peut être rattachée à la causalité formelle, mais est un « terminus ultimus ac ut sic purus naturae substantiae ». Ce n'est pas la thèse de Suarez lequel fait dériver sa théorie de la personnalité de sa philosophie des « modi » que Mercier déclare ne pas pouvoir admettre. Ce n'est pas non plus et il importe de le noter soigneusement, la thèse de Goudin. Ce dernier n'admet pas de principe unificateur préparant l'acte unique d'existence ; puisque d'après lui « la subsistence est une perfection qui ne convient qu'aux substances complètes et qui les distingue des accidents. L'existence au contraire est commune ». Dans la thèse de Mercier l'acte unificateur est commun lui aussi évidemment, tout comme l'existence il doit varier quand varie ce qu'il unit. Il est donc bien clair que la thèse de Mercier au sujet du constitutif formel de la suppositalité : la théorie du principe unificateur, lui est strictement personnelle.

*
* *

Puisque la substance des choses d'expérience est l'objet principal de la métaphysique, le quatrième livre sera un regard synthétique sur la nature en vue d'en manifester

les principes réels et positifs derniers, c'est-à-dire les causes métaphysiques. Matière et forme y apparaissent comme la seule explication possible des transformations substantielles.

*
* *

La cause efficiente, dans sa signification métaphysique y est dite avoir pour objet : « Non les changements qu'observent et interprètent les sciences particulières, mais l'un de ces deux termes, soit le devenir d'une substance, soit l'existence d'un être contingent. Le devenir d'un sujet est dépendant d'une cause ; l'existence d'un être contingent est produite. Dans ce sens le principe est analytique » (*Mét. gén.*, n° 235).

L'occasionalisme est faux : les causes secondes sont vraiment des causes, principales dans leur ordre propre, bien que toujours actuellement dépendantes de la cause première créatrice qui fait qu'elles soient, qu'elles continuent d'être, et qu'elles agissent, réalisant leur fin respective par leur opération parfaite. Le principe de causalité métaphysique n'est pas le fait d'une induction, ainsi que le prétend bien à tort Suarez. Celui-ci, explique Mercier, n'a pas assez remarqué que le mot : *motus*, en métaphysique signifie n'importe quel changement (n° 189). « Le principe « rien, ne s'actualise soi-même » est donc universellement vrai ; sa vérité est évidente indépendamment de l'expérience : en ce sens le principe de causalité est analytique ».

*
* *

Quand à la thèse de la finalité elle est ainsi présentée (n° 261). « L'ordre absolu que manifestent les individus et les espèces ; l'ordre relatif soit partiel soit universel ; la persistance de l'ordre demandent une raison suffisante. Or le hasard ne fournit pas cette raison suffisante ; au contraire, il amènerait nécessairement le désordre. Donc

l'ordre de l'univers exige nécessairement des principes qui déterminent la poussée des éléments vers le bien du type spécifique, la poussée des ordres particuliers vers le bien des espèces et des règnes, la poussée générale et persistante des êtres vers le bien universel.

» ... L'argument que nous venons de développer, l'homme vulgaire le pressent lorsque, aux théoriciens du hasard il oppose ces raisons d'analogie : le hasard n'a jamais produit une maison, il serait arbitraire de lui attribuer des merveilles de la nature tels que les nids des oiseaux, l'habitation du castor. Le hasard est incapable de produire le plus simple rouage d'une machine, comment produirait-il par exemple cet admirable mécanisme de vision, l'œil ?

« Cet argument n'est pas une simple analogie dont la valeur logique ne serait que probable ; mais une application sensible de ce principe général : la convergence de causes indifférentes qui réalisent d'une manière harmonieuse et persistante un même objet ordonné, ne s'explique point par des coïncidences fortuites ; elle réclame un principe interne de convergence ».

Il me parait que c'était surtout à la conception téléologique ou finaliste de l'univers que devait penser le Cardinal Mercier quand il déclarait dans son discours jubilaire de 1924 : « A l'école de Saint-Thomas, je m'étais promis de lutter jusqu'à ce que la pensée du maître fût devenue par conviction réfléchie, la mienne et pour y réussir, à l'âge même où je devais déjà enseigner je me rassis sur les bancs de collègues versés dans les sciences de la nature. Avant d'assumer la responsabilité d'une doctrine devenue impopulaire je voulais m'assurer qu'elle ne céderait pas au contrôle du savoir expérimental dont notre époque est justement fière ».

Il est vrai sans doute que dans la leçon d'ouverture de l'Institut Supérieur de philosophie plus de 30 ans auparavant, Mercier avait dit : « Croyez-vous qu'il y ait beaucoup à changer aux grandes synthèses de la philosophie scolas-

tique ? Pour ma part, je ne le crois pas et ce que j'ai pu jusqu'à présent entrevoir des sciences particulières me convainc absolument du contraire... Croyez-vous pour prendre quelques exemples que jamais des faits nouveaux puissent renverser les théories métaphysiques d'Aristote sur la puissance et l'acte, la substance et les accidents, les causes, le principe de finalité interne des êtres de la nature ? »

— Ne semblerait-il pas d'après cette déclaration que les thèses métaphysiques soient établies par l'expérience et que celle-ci a parlé si nettement déjà, qu'on n'a rien à redouter de la part de faits nouveaux ? La thèse de la finalité n'a pas ici de place spéciale, elle est déclarée métaphysique tout comme les autres. Quand il fut question du principe : *Quidquid movetur ab alio movetur* (n° 189), et de la causalité efficiente (n° 235), nous avons noté que Mercier prend soin d'affirmer à l'encontre de Suarez que ces principes sont non le fruit d'une induction, qu'ils sont établis indépendamment de l'expérience, qu'ils sont en ce sens analytiques. On chercherait en vain pareille affirmation en ce qui concerne la finalité interne, et son principe ontologique : la forme substantielle. Dans tous les développements du dernier livre de la métaphysique apparait bel et bien comme une conclusion prouvée par l'expérience qu'existe un principe de finalité immanente, effet propre et immédiat de la cause finale, forme substantielle spécifique orientant toutes les activités vers un même terme, le bien. C'est au nom d'une induction conduisant sans doute *non à une souveraine probabilité*, mais à *une absolue et indéfectible certitude* qu'est rejetée la théorie mécaniciste du hasard (n° 266).

Comme confirmation de cet argument, on cite en faveur des causes intentionnelles, les théorèmes et les raisonnements *non pas seulement probables* mais *absolument certains* du calcul des probabilités (n° 263).

D'autre part on nous dit : « D'après Aristote est fortuit

l'événement qui arrive contrairement à l'intention soit de la nature, soit d'une volonté consciente... Les événements dus au hasard sont imprévisibles, la base du jugement inductif est une loi de la nature, là où par hypothèse il n'y a pas de loi naturelle l'induction et la science sont impraticables... Pour n'avoir pas de cause intentionnelle l'événement fortuit est-il un effet sans cause ? Assurément non. Il est un produit de rencontre de plusieurs causes intentionnelles soit volontaires soit naturelles ».

— Une confusion latente résulte de ce que, jamais explicitement, on ne rapproche de la bonté transcendantale et de la finalité métaphysique qu'elle suppose, cette finalité naturelle ou volontaire que présente l'univers étudié et compris par la raison.

La propriété trancendantale de la bonté en mettant en cause la notion de perfection et de fin, se prouve d'une manière intrinsèque, *indépendamment de l'expérience*. « L'être substantiel même envisagé en sa substance est bon. En effet l'existence est un acte perfectif de l'essence et tout acte perfectif est principe de bonté... Donc tout être substantiel est bon ne fût-ce que parce qu'il existe » (n° 122). On cite le texte thomiste qui est classique en la matière (*De Verit.*, q. 21, a. 2) :

« Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod invenitur habere rationem finis habet et rationem boni... Quae nondum esse participant, in esse quodam appetitu naturali tendunt ; unde et materia appetit formam. Omnia autem quae jam esse habent illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant... Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum, ex hoc ipso quod esse habet ».

Mercier cite l'expression de la même pensée dans la *Somme théologique* (I^a p., q. 5, a. 3, c.) et il ajoute en note cette remarque :

« On est tenté de se demander si l'insistance que saint Thomas met à répéter cet argument n'est pas exagérée, attendu que, selon ses propres enseignements, le perfectionnement accidentel d'un être est seul à proprement parler la raison de sa bonté ».

Mercier venait encore d'écrire : « La notion de bonté ne se comprend que par celle de finalité... L'être pour être bon doit jouer le rôle de cause finale. Or pour être cause, il ne suffit pas que l'être soit une essence possible ; il doit exister » (n° 121).

— Si donc Mercier affirme que tout être est bon indépendamment de l'expérience, en vertu d'une raison intrinsèque, ainsi doit-il le dire *nécessairement finalisé*, en tant qu'être. Un résultat qui, d'une certaine manière tout au moins ne serait pas un but, c'est-à-dire l'objet *d'une tendance*, est une contradiction en soi, une impossibilité métaphysique. Il faut donc d'après cela 1° que tout être soit orienté vers l'agir, de par soi, nécessairement et 2° qu'une cause efficiente non finalisée, indifférente par rapport à un pur résultat, soit métaphysiquement contradictoire.

— Dès lors comment faut-il comprendre les considérations au sujet de l'ordre et de la finalité que l'on donne comme conclusion des faits ? La conception téléologique de la nature est présentée comme fruit d'une induction laquelle conduit sans doute à une certitude complète, mais n'en est pas moins posée en dépendance des faits. On admet et on discute le cas métaphysiquement possible d'une cause efficiente non finalisée, agissant au hasard, sans but, et on déclare que, loin que le hasard puisse expliquer l'ordre constaté, il devrait au contraire, nécessairement le troubler. La finalité est ainsi présentée comme une *conclusion* de l'expérience se distinguant en cela de la causalité efficiente métaphysique. Encore une fois quel rapport y a-t-il entre une telle finalité cosmique et le bien, propriété transcendantale et par conséquent prouvée indépendamment de l'expérience ?

Un passage que nous avons été particulièrement heureux de découvrir dans, le cours autographié de Cosmologie datant de 1886 nous aidera peut-être à le découvrir.

« Il n'entre pas dans notre intention de prouver maintenant que les agents de ce monde sont effectivement soumis à l'empire des causes finales, nous n'avons qu'une chose à établir en métaphysique générale, c'est qu'il y a une place pour la finalité dans la conception générale de l'activité des êtres ».

— Mais alors la bonté transcendantale qui pose la finalité ne s'imposerait pas nécessairement aux faits ? En métaphysique l'activité finaliste pourrait ne pas être réalisée ; elle pourrait être ou n'être pas et c'est à l'examen des faits qu'il appartiendrait de montrer l'existence *de fait* d'une téléologie qui *pourrait* faire défaut.

Mercier continue : « Nous croyons que de l'idée générale d'agent on ne saurait faire jaillir par voie d'analyse, l'idée de fin. Mais il n'y a pas que des agents et des actions dans la nature ; il y a des combinaisons d'agents nombreux et variés, indépendants les uns des autres dans leur efficience respective... Aussi longtemps que l'on se borne à considérer des agents isolés, je veux bien que l'on explique suffisamment l'action particulière de chacun d'eux au moyen de l'efficience d'antécédents en acte, mais aussitôt que l'on veut rapprocher par la pensée ces facteurs réciproquement indépendants, on se trouve en présence d'une indépendance nouvelle à lever... La cause chargée d'opérer la concentration de ces activités respectives c'est l'inclination de nature et par conséquent la cause finale » (pp. 95 et 96).

— Mais encore, l'être qui agit c'est la substance par le moyen de facultés accidentelles multiples ; la bonté transcendantale appartient principalement à la substance réalisant sa fin par des opérations variées ; pourquoi dès lors faire appel à l'expérience pour établir l'existence actuelle de cette concentration des agents immédiats puisque la bonté des êtres est une propriété transcendantale ? D'ailleurs

s'il ne s'agit que d'orienter, la réalisation s'effectuant exclusivement dans le domaine de l'efficience et de l'agir, comment écarter la chance invraisemblablement petite, jamais nulle pourtant, que les causes efficientes non finalisées puissent expliquer le résultat qui ne serait pas un but, bien que, à tort, nous le considérions comme tel ? La difficulté demeure, elle s'aggrave même.

— Bornons-nous, en terminant ces remarques, à noter que Mercier est en bonne compagnie, et il le sait bien. Saint Thomas procède comme lui dans le *de Verit.*, q. 5, a. 2, dans la *Somme contre les Gentils*, et aussi, semble-t-il, dans l'exposé de la 5e voie de la *Somme théologique* en vue de démontrer l'existence de l'intelligence pure.

« Causae enim materialis et agens, inquantum hujusmodi sunt effectui causa essendi ; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in seipso ut permanere possit, et in aliis ut opituletur : verbi gratia calor de sui ratione quantum de se est habet dissolvere ; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum ; unde si non poneremus aliam causam praeter calorem et hujusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam casu accidit... Ea quae casu accidunt proveniunt ut in minori parte ; videmus autem hujusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper aut in majori parte ; unde non potest esse ut casu accidant et ita oportet quod procedant ex intentione finis... Unde oportet cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus qui res naturales in finem ordinet ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum ut tendat ad determinatum finem... Ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae » *(De Verit.*, q. 5, a. 2).

Saint Thomas non plus ne précise pas le rapport entre la fin que comporte la bonté transcendantale et la téléo-

logie de l'ordre cosmique réalisé sous nos yeux. Dans la *Somme contre les Gentils* (l. 3; chap. 3) à la fin de l'article reviennent les considérations que nous venons d'exposer ; tout au début pourtant nous trouvons la preuve que tout agent doit agir pour une fin, que toute efficience doit être finalisée pour pouvoir être efficience : Tout être étant déterminé, l'agent est déterminé ; le résultat est déterminé dans sa cause, dans l'agent; donc étant dans l'agent intelligible *comme résultat*, étant prédéterminé, il est un but, c'est-à-dire l'objet d'une tendance et non le simple résultat d'un agir indifférent. Il est contradictoire que l'agent agisse au hasard, les faits n'ont donc pas à être mis à contribution pour établir que l'univers est finalisé. Il l'est parce qu'il doit l'être, nous le savons ; quitte à ignorer souvent la manière dont il l'est en fait dans le détail.

*
* *

Le cours qui avait les préférences de Mercier était le cours d'existence de Dieu. Avec quelle ardeur convaincue, avec quelle force entraînante il nous en montrait la souveraine importance pour l'homme, pour le philosophe, pour le croyant. « L'homme n'est rien, les succès et les revers ne sont rien, Dieu seul importe », c'est de la vérité de ces paroles citées en son discours jubilaire de 1924, paroles dont avait vécu sa sainte mère, dont il vécut sans cesse lui-même, qu'il voulait nous pénétrer à fond, dès notre formation philosophique.

Il me semble le voir encore, roulant lentement un long crayon entre ses mains gothiques si fines, si distinguées, si accueillantes surtout, tandis que la flamme ardente de son regard cherchait dans nos yeux un peu étonnés, l'indice que sa parole mordait sur nos esprits, que son raisonnement était suivi, et puis enfin compris. A tout prix il lui fallait la communication avec son auditoire; il ne pouvait se résigner à ce qu'on écrivît passivement, l'exposé entendu. Il

voulait la réaction et il savait la provoquer toujours. C'était un merveilleux professeur; il vivait son enseignement et il le faisait vivre. Il aimait tant son jeune auditoire et celui-ci le lui rendait si bien. Les demandes d'explication complémentaire, les objections, les remarques étaient reçues toujours avec la plus grande bienveillance, j'allais presque dire avec une reconnaissance sincère. Les publications du professeur en portent elles-mêmes la trace. Manifestement son auditoire l'aidait à rédiger ses cours et il comptait sur lui pour pouvoir mener à bien l'œuvre gigantesque qu'il avait entreprise. Pourtant ce fut le cours préféré qui ne fut pas publié ; sans doute parce que l'auteur voulait s'y montrer plus exigeant sur la rédaction même et qu'au sujet de Dieu il ne voulait livrer au public rien que de parfait.

Outre une étude critique en réponse aux attaques de M. l'abbé Marcel Hébert contre le Dieu personnel qu'adore l'humanité chrétienne et qu'il appelle *la dernière idole* (Louvain, 1903, 23 pp. Extrait de la *Revue N.-S.*) [1]), nous n'avons de notre vénéré Maître qu'un excellent exposé en latin à l'usage du clergé de la preuve de Dieu par la contingence des êtres changeants. C'est une annexe de la Lettre pastorale du Carême de 1907 consacrée au service que nous devons à Dieu.

Dans son cours, après avoir indiqué la signification exacte de ce terme : Dieu, Mercier répondait aux préjugés opposant à la preuve de son existence distincte du moi et de l'expérience, une fin de non-recevoir. Il faisait ensuite une critique profonde du traditionalisme, mêlant à ses

1) Cet article de M. M. Hébert, intitulé *La dernière idole*, publié en juillet 1902 par la *Revue de métaphysique et de morale*, provoqua à la Classe des Lettres de l'Académie de Belgique, une communication de M. le comte Goblet d'Alviella (fin de 1902) à laquelle répondit, en 1903, Mercier. Ce fut l'origine d'une polémique avec *L'Indépendance belge* dont le futur Primat de Belgique sortit non seulement avec tous les honneurs de la guerre, mais en forçant son accusateur tout d'abord à découvrir son nom : Charles Tardieu, et à se réfugier enfin piteusement en un silence significatif. On trouvera cette polémique dans une brochure : *La science cléricale*, Institut supérieur de Philosophie, 1903.

développements des notes judicieuses sur le surnaturel et le préternaturel, sur le péché originel et la façon dont par lui la nature humaine pouvait être dite blessée, meurtrie. Puis il critiquait les rêveries de l'ontologisme et les théories proposant une prétendue expérience immédiate du divin.

Avec une extraordinaire perspicacité, sous l'influence dissolvante du protestantisme, de la philosophie critique de Kant et de certain engouement recherchant dans l'évolution la suprême explication des choses, Mercier voyait poindre à l'horizon, ce que l'on allait plus tard nommer le modernisme. Il signalait les insuffisances et les dangers de la nouvelle science de l'Histoire des religions. Il faisait ensuite l'exposé critique des théodicées du sentiment, de la bonne volonté qui fait voir, du pari de Pascal avec les raisons du cœur, du procédé dialectique ou métalogique de Gratry et de Günther.

Après cela se présentait le fameux argument *a simultaneo* de l'existence de Dieu, dit plus tard l'argument ontologique de saint Anselme. Parmi les preuves tirées des effets de la cause première il rejetait, nous avons dit pourquoi, l'argument des possibles ainsi que certaines formes de l'argument moral qui ne sont tout au plus que des raisons indirectes, des façons populaires de présenter les choses ne pouvant, disait-il, convenir au philosophe. Enfin avec une grande perspicacité, Mercier exposait les cinq voies thomistes, variations sur un même thème, celui du limité, non-être par quelque côté, réclamant pour être le soutien de l'être pur dont dépend totalement le changeant, la cause causée, le contingent, le limité, l'ordonné. Manifestement c'était la *tertia via*, la preuve par la contingence qui avait les préférences du professeur. Ce qui peut ne pas être ce qu'il est, ne peut être par soi ; il est donc de par l'être pur. L'argument téléologique se basait sur la finalité telle qu'elle fut exposée à propos de l'ordre de la nature et non à propos de la bonté, propriété transcendantale. La raison dernière

de cette finalité intrinsèque et de l'ordre qu'elle réalise dans l'univers c'est l'intelligence première et absolue. L'argument a une valeur non seulement probable, mais une valeur absolue bien qu'il se fonde sur l'expérience.

*
* *

Le vénéré fondateur de l'école philosophique de Louvain se réjouissait vivement de voir la métaphysique en honneur à cet institut auquel, ainsi qu'il le disait, il avait consacré le meilleur de son temps et de ses forces.

Nous gardons pieusement comme son testament métaphysique une lettre qu'il terminait en déclarant que : « Tout ce qui, dans un institut de philosophie thomiste, ne mènerait pas à la métaphysique serait *passus extra viam* ».

Celui qui, en métaphysique même, eut tant d égards pour le « terrain ferme de l'expérience » ne cessa jamais d'en être intimement convaincu.

N. Balthasar.

IX

LE MORALISTE

Au dire de Cajetan, la morale chez saint Thomas serait plus admirable encore que la métaphysique ou la psychologie. Plus que toute autre, cette partie de sa doctrine eût donc dû, semble-t-il, attirer l'attention de celui qui se donnait pour tâche de faire connaître et apprécier l'œuvre du Docteur Angélique.

La morale pourtant n'a pas été au premier plan des préoccupations du Cardinal Mercier. C'est que, le désarroi des idées philosophiques qui appelait la restauration du thomisme voulue par Léon XIII, avait compromis surtout les doctrines psychologiques et métaphysiques. La morale avait subi sans doute de rudes assauts au cours des derniers siècles, mais ils venaient de la part de casuistes qui séparaient abusivement la solution des problèmes pratiques de l'étude des principes, ou de ceux qui, comme les jansénistes, se laissaient entraîner par des erreurs théologiques. Malgré cela, du moins chez les auteurs catholiques, l'ensemble des thèses fondamentales de la philosophie morale était demeuré conforme à la tradition. Pour le philosophe chrétien c'est ailleurs que la réforme s'imposait urgente. Par devoir d'état, par goût personnel aussi, le jeune professeur était orienté dans ce sens. A Malines, il avait enseigné la psychologie et la logique. A Louvain, lorsque la création de l'Institut supérieur de Philosophie lui permit de grouper autour de lui un certain nombre de professeurs et

d'opérer ainsi la division du travail, il se réserva les mêmes branches, en y joignant la métaphysique.

Qu'on ne pense pas cependant le trouver indifférent aux questions morales. Au cours des premières années de son enseignement universitaire, il parcourut avec ses auditeurs tout l'ensemble de la philosophie.

A deux reprises, il aborda ainsi la morale et la philosophie sociale. On conserve les sommaires autographiés des leçons professées pendant les années académiques 1885-1886 et 1889-1890.

Appelé à gouverner le diocèse de Malines et chargé dès lors de donner, dans des circonstances combien délicates parfois, un enseignement et une direction autorisée, le Cardinal Mercier ne pouvait manquer d'avoir à exposer et trancher de nombreuses questions morales. Aussi ses œuvres pastorales sont-elles une source importante pour qui veut connaître sa pensée en ces matières.

A un autre titre, la morale présentait un intérêt capital pour le fondateur de la néo-scolastique. Afin d'accréditer parmi ses contemporains la philosophie de saint Thomas, il voulait leur montrer comment elle pouvait non seulement s'adapter aux exigences nouvelles de la science mais encore donner une solution adéquate aux problèmes qui les inquiétaient. Or, il sentait vivement le manque d'équilibre et d'unité produit par l'abandon de la saine philosophie ; les erreurs idéologiques et métaphysiques enlevaient à la morale son fondement rationnel et pourtant, sans elle, que deviendrait la société ? Le thomisme, lui, appuie sur une base solide l'ensemble de nos règles pratiques. Ainsi il apaise l'une de nos grandes inquiétudes. On ne s'étonnera donc pas de voir le Maître orienter deux de ses meilleurs disciples vers l'étude de questions psychologiques ou métaphysiques en connexion avec la morale [1]).

1) Voir Léon de Lantsheer, *Du bien au point de vue ontologique et moral.* Louvain, 1886. — Léon Noël, *La conscience du libre arbitre.* Louvain, 1899.

Toute l'œuvre morale du Cardinal Mercier nous semble influencée par les circonstances que nous venons d'indiquer. Professeur, il aura dans l'enseignement de la morale une prédilection pour l'étude des questions psychologiques ; rénovateur du thomisme, il s'attachera aux problèmes qui intéressent la science ou inquiètent les esprits de son temps ; Evêque, il enseignera aux fidèles les règles les plus opportunes pour la correction ou le perfectionnement de nos mœurs.

*
* *

Le sommaire du cours de morale dont nous possédons deux états comprend deux parties : la morale générale et la morale spéciale. Seule la première a été mise au point dans la seconde édition ; encore les modifications n'y sont-elles pas nombreuses : l'exposé est mieux ordonné, allégé de certaines citations ou discussions accessoires, complété sur des points de détail.

Voici comment l'auteur expose le plan de sa partie générale : « puisque la tâche de moraliste est d'étudier l'ordre à établir dans les actes de la volonté humaine et que cet ordre consiste dans la proportion de ces actes avec leur fin, notre premier devoir est de nous enquérir de la fin des actes humains ».

« Nous devons ensuite analyser les conditions psychologiques dans lesquelles s'accomplissent les actes humains qu'il s'agit d'ordonner, c'est-à-dire, de subordonner à la fin naturelle de l'homme. Les passions jouent un rôle important dans la vie morale de l'homme, aussi ce chapitre comprendra-t-il un article sur les passions ».

« Puis viendra la question de savoir en quoi consiste essentiellement l'ordre moral auquel sont soumis les actes de notre volonté. Nous traiterons dans ce chapitre du bien moral, de l'obligation morale, de la vertu, de certains caractères dérivés de l'ordre moral » [1]).

1) L'auteur annonce par là l'étude des propriétés de la loi morale : son immu-

« Enfin, après avoir étudié l'ordre moral en lui-même, objectivement, nous consacrerons un chapitre à l'ordre moral envisagé plutôt subjectivement, c'est-à-dire en tant qu'il est connu et pratiqué par la personne morale, nous intitulerons ce dernier chapitre : la conscience morale » [1]).

L'exposé suit de près l'enseignement de saint Thomas recueilli particulièrement dans la *Somme théologique* avec des recours cependant à d'autres ouvrages, surtout le *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque,* le *De Malo,* le *De Veritate* et la *Contra Gentiles.*

Nous ne pouvons que signaler brièvement certaines questions auxquelles l'auteur semble avoir apporté une attention particulière ou qu'il expose de façon plus personnelle.

« L'union de l'âme et du corps est-elle une condition nécessaire de l'état de parfait bonheur ? »

Il est certain que l'âme séparée du corps peut jouir de son bonheur en recevant de Dieu ou des anges les « espèces intelligibles » nécessaires ; d'autre part, la réunion du corps et de l'âme, loin de faire obstacle à la béatitude, semble bien conforme aux exigences de notre nature. Saint Thomas enseigne, il est vrai, que l'âme se perfectionne en science et en vertu à mesure qu'elle se dégage du corps, mais ceci ne serait plus si le corps lui-même était spiritualisé ; car le mode de penser propre aux esprits, bien que plus parfait en lui-même, constitue une imperfection relative pour l'âme humaine qui, forme d'un être de transition entre le règne animal et le monde des purs esprits, n'est pas à la hauteur d'une si noble activité [2]).

tabilité et l'universalité de sa connaissance, et l'étude des propriétés de l'acte moral : rectitude, imputabilité, mérite.

1) Autographie, p. 8. Nous indiquerons ainsi le Sommaire du Cours de Philosophie selon saint Thomas d'Aquin professé à l'Université catholique de Louvain, par D. Mercier. Louvain, Charles Peeters, 1e édit., 1886, 2e éd., 1890. Pour la *Morale générale* (1re partie), nous citons la 2de édit. La morale spéciale n'existe que dans la 1re édition.

2) Autographie, 1re partie, pp. 50 54.

*
* *

« L'homme peut-il puiser dans sa nature le désir de voir l'essence divine ? »

Si l'on constate aujourd'hui chez l'homme un désir de cette vision surnaturelle, c'est à raison de la vocation que Dieu nous y donne, l'homme ne peut, en effet, se donner la preuve de la possibilité de la vision face à face du Seigneur ; dès lors sa volonté ne peut être principe d'un vouloir absolu d'y atteindre. Cependant, laissée à elle-même, la créature rationnelle n'eût-elle pas du moins conjecturé la possibilité de ce bonheur suprême ? Un vouloir conditionnel s'en serait suivi, subordonné aux dispositions réelles de la Providence divine. Quand donc saint Thomas dit que notre désir de voir Dieu exige satisfaction d'une manière absolue [1]), il ne peut en toute rigueur être question que d'une exigence morale ; à moins qu'on ne voie dans le passage un simple argument *ad hominem* [2]).

*
* *

L'analyse de l'acte humain donne lieu à une longue dissertation sur le libre arbitre. La volonté veut d'un vouloir naturel le bien universel, celui-ci seul la détermine nécessairement ; tout bien particulier, connu comme tel, peut en effet fonder deux jugements : puisque bon, il est désirable ; mais, en tant que limité, il peut être bien de ne pas le désirer. C'est en partant de cette vérité qu'on doit établir la démonstration du libre arbitre moral. Pour être complète elle doit prouver trois propositions : lorsque l'homme veut rationnellement employer un *moyen* pour arriver à une fin — celle-ci comme telle étant nécessairement voulue et non librement choisie ne tombe pas sous le

1) *C. G.*, III, 51.
2) Autographie, 1re partie, pp. 59-64.

libre arbitre — la volonté est exempte de toute détermination nécessitante : 1° dans l'exercice de son acte ; 2° dans le choix spécifié d'un moyen de préférence à d'autres et, 3°, en particulier, dans la moralité de son choix.

Notre volonté est libre lorsqu'elle se met elle-même en exercice ou y meut nos facultés pour l'emploi d'un moyen, parce que tout acte est concret, particulier et ne détermine donc pas la volonté ; or, l'homme, grâce à son intelligence, peut prendre sa propre activité pour objet de sa réflexion, par quoi se manifestera l'absence de connexion nécessaire entre l'exercice de cette activité et la possession du bien complet.

Notre volonté est libre quand elle fait un choix entre des moyens utiles pour atteindre une fin ; car, ici encore, la raison, en réfléchissant, découvre que tout objet qui lui est présenté est un bien, mais seulement partiel, capable, sans doute, de nous rapprocher du bien complet, mais dont la possession nous laisse encore éloignés du bonheur parfait. Aucun des moyens possibles ne sera donc déterminant et le choix entre eux demeurera libre. Il n'y aurait volition nécessaire qu'en présence d'un moyen perçu comme adéquat, nécessaire et seul possible pour l'acquisition du bien total.

La preuve de la liberté morale se déduit immédiatement de ce qui vient d'être dit. L'acte moral n'est pas autre chose qu'un acte libre considéré dans ses relations avec la fin suprême, de la nature humaine. Mais ces rapports ne peuvent altérer le caractère de liberté d'un acte naturel, d'autant que la volition de la fin concrète de notre nature — c'est-à-dire la détermination de l'objet dans lequel nous voulons rechercher notre bien total — est elle-même un acte libre.

Il résulte de cet exposé que « la manière d'être caractéristique qui nous fait attribuer à la volonté la propriété de liberté, ne tient pas à une sorte d'équilibre instable soumettant la volonté à toutes les influences capricieuses des agents extérieurs ou de notre propre activité, mais au

contraire, si elle implique l'indétermination de la faculté dans le choix des moyens, cette indétermination elle-même s'appuie sur la fixité de la volonté dans l'amour du bien universel. La liberté dans le choix des moyens repose sur l'indépendance psychologique de la volonté et cette indépendance n'est pas autre chose que la supériorité de la volonté vis-à-vis des mobiles qui peuvent la solliciter à agir dans les cas particuliers » [1]).

Cette démonstration positive est suivie d'une réfutation du déterminisme psychologique de Spinoza, Leibniz et Fouillée, du déterminisme physiologique, exposé d'après Charles Richet, et du déterminisme mécanique à propos duquel l'auteur recherche la conciliation de la liberté et du principe de la conservation de l'énergie. C'était alors un problème très controversé. Rejetant tous les essais de solution qu'on avait apportés, Mercier fait observer que c'est à tort qu'on y considère la volonté comme cause vraiment efficiente d'une impulsion mécanique; avec saint Thomas, il distingue la vis *motiva per modum dirigentis, per modum imperantis et per modum exequentis*. Celle-ci — qui est d'ordre corporel et doit être attribuée à nos organes physiques — est seule cause efficiente proprement dite du mouvement. L'influence de la volonté est tout simplement d'appliquer, par un acte immanent, les forces physiques à tel acte déterminé. Dans la nature animale, en effet, bon nombre d'activités ne se produisent que moyennant un phénomène de connaissance et d'appétition qui, chez l'homme, est dominé par la volonté quand il s'agit d'actes proprement humains [2]).

*
* *

L'auteur énonce et prouve la thèse suivante. La distinction entre le bien et le mal est fondée objectivement

1) Autographie, 1re partie, pp 67-108.
2) Autographie, 1re partie, pp. 123-171.

sur la relation de convenance ou d'opposition d'un sujet ou d'un acte avec la fin de notre nature raisonnable. Cependant, négligeant certaines distinctions subtiles sans doute, il propose comme synonymes les formules : conformité de la nature raisonnable — à la fin de la nature raisonnable — avec l'ordre moral — avec l'ordre universel — avec la raison ou les jugements pratiques de la droite raison. Notons à ce propos que tous les textes de saint Thomas qu'il cite parlent de *ratio, comparatio ad rationem, ordo rationis,* indiquant ainsi la règle prochaine qui nous permet de discriminer le bien et le mal [1]).

*
* *

« La loi naturelle, dit l'auteur, c'est l'inclination qui dirige l'homme dans le sens de sa fin, et, comme cette inclination est en harmonie avec la constitution du sujet auquel elle est inhérente, elle consiste dans certains jugements spontanés de la raison et dans la sollicitation qui en résulte pour la volonté.

A l'étude de la loi — dont cette définition inspirée par 1ª 2ªe q. 62 art. 3, ne cadre peut-être pas aisément avec les passages où saint Thomas traite ex professo du sujet, — se trouve rattachée celle de l'obligation du devoir. « Pour la plupart des moralistes chrétiens postérieurs à Kant, il n'y a qu'une seule explication au devoir moral, c'est l'autorité de Dieu, *législateur* suprême de l'ordre moral comme de l'ordre physique... Si la loi ne peut tirer sa force que d'une autorité supérieure, il s'ensuit que l'infraction à la loi, la violation d'un devoir est tout d'abord une insubordination à une volonté supérieure ». Cette façon de considérer le devoir qui se fonde sur le fait que Dieu seul a le pouvoir et le droit d'intimer des ordres ayant une valeur universelle et absolue — est

1) Ibid., p. 191.

présentée souvent comme le seul moyen d'échapper à « l'autonomie de la raison » et à « la morale indépendante » des ecoles rationalistes.

Mercier rejette cette manière d'envisager comme seule valable la morale théologique ainsi entendue : « N'est-ce pas au contraire renverser l'ordre logique des idées ou tourner dans un cercle que de faire dépendre toute obligation morale de la connaissance d'un *législateur* divin et des *ordres* qu'il intime à ses sujets ? Nous craignons bien que, par peur de la morale kantienne, on n'ait méconnu le rôle intermédiaire de la nature humaine dans la constitution du devoir. Saint Thomas avait très bien su distinguer, nous semble-t-il, un double fondement à l'obligation morale, l'un immédiat, dans la nature humaine elle-même, l'autre éloigné, dans l'intelligence de Dieu-Providence ».

L'auteur établit donc une thèse, à laquelle il attachait beaucoup d'importance : « L'obligation morale trouve son explication et son fondement dans la nature humaine ». On peut dire que la nature humaine est à elle-même sa loi, qu'elle porte en elle l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal, dans ce sens que c'est l'impulsion naturelle de l'âme vers son bien complet qui entraine pour la volonté éclairée par les arrêts pratiques de la raison la nécessité morale de vouloir le bien honnête et en dernière analyse, le bien suprême qui seul réalise le bien complet.

C'est en remontant à l'origine de cette loi naturelle dont nous sentons l'impression en nous, que nous arrivons à Dieu, Législateur moral, cause efficiente et exemplaire de l'ordre universel.

Ainsi donc notre nature cherchant nécessairement son plein bonheur se trouve obligée, pour y arriver, d'employer librement les moyens efficaces que nous estimons convenables. L'obligation ne résulte pas d'un simple vouloir que Dieu manifeste directement à ses créatures, elle se peut lire dans la nature même.

On interpréterait mal la pensée de l'auteur, nous

semble-t-il, en déduisant de ses affirmations ou bien qu'on peut rendre pleinement compte de l'obligation en excluant positivement Dieu, ou bien qu'on peut établir une preuve universellement valable de l'existence de Dieu en partant de l'obligation morale. La thèse que nous avons indiquée est en effet complétée par celle-ci. « La raison dernière de la distinction entre le bien et le mal moral, et par suite de l'obligation et de la loi morale, se trouve en Dieu ; elle est formellement dans la Raison pratique de Celui qui a destiné les êtres à une fin suprême nécessaire, ou plus brièvement dans la raison pratique de la Providence ». A l'appui de cette affirmation l'auteur allègue le texte de saint Thomas : « In omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda : quia causa secunda non agit nisi in virtute causae primae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua bonitas ejus mensuretur, habet ex lege aeterna quae est ratio divina. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna quam a ratione humana »[1]).

Si nous supposions, par absurde, Dieu inexistant, où trouverions-nous la preuve que notre tendance naturelle au bonheur parfait n'est pas une vaine aspiration dont il faut nous dégager au lieu d'y ordonner notre activité tout entière ? Le caractère nécessitant de l'obligation ne peut résulter que de la réalité d'un absolu, et donc selon notre philosophie de Dieu, auquel nous tendons et de la possibilité d'y atteindre comme au seul moyen capable de nous satisfaire. Si donc on croit que Dieu n'existe pas, l'obligation s'évanouit. Dès lors l'impression que nous avons d'être obligés ne peut fonder une vraie démonstration de l'existence de Dieu, mais elle nous dispose évidemment à l'admettre et, lorsque par une autre voie nous avons reconnu l'être nécessaire, elle prend toute sa force et sa

1) *1a 2ae*, 19.4. Voir aussi *1a 2ae*, 71.6.

valeur. Réfutant la morale dite indépendante D. Mercier écrit : « C'est une erreur de prétendre que la connaissance philosophique de l'ordre moral, soit indépendante de Dieu ».

« En effet, dans l'ordre logique, sans la connaissance de la fin de la nature humaine, il est impossible de rendre compte ni d'une règle de conduite morale, ni d'une loi obligatoire ; or la fin de la nature humaine n'est autre que Dieu... »

« Dans l'ordre ontologique, il y a un fait absolu sur lequel repose tout l'ordre moral, c'est ce fait que Dieu s'aime lui-même d'un amour nécessaire en sorte qu'Il ne peut aimer qu'en vue de lui-même les êtres susceptibles de partager sous forme de lointaine ressemblance, son infinie perfection ou son infinie bonté. Supprimez ce fait absolu, il vous deviendra impossible de trouver la raison dernière de l'honnêteté et de la loi morale » [1]).

Il est peu de doctrines que l'Archevêque de Malines ait aussi souvent mises en lumière au cours de son ministère : « Vous ne travaillerez efficacement à remonter le courant de l'immoralité et de la cupidité... qu'en restaurant dans vos consciences d'abord, dans vos familles ensuite, l'idée de Dieu et des devoirs que sa connaissance entraîne » [2]).

« La vraie position du problème, l'unique position du problème (des relations de la morale avec l'affirmation ou la négation d'un Dieu absolu) consiste à rechercher si l'homme qui nie la subordination de sa nature à une fin absolue, supérieure à lui et souveraine par rapport à lui, si cet homme est tenu *en conscience*, après *réflexion*, de professer et de pratiquer une loi morale ».

« Or, à cette question, nous répondons hardiment : Non».

« Non, l'athée conscient de son athéisme n'a pas l'obligation d'être honnête et j'ose l'ajouter, celui qui, sans y

1) Autographie, 1re partie, p. 272.

2) *Lettre Pastorale*. Carême 1907. *Œuvres Pastorales*, t. I, p. 188. Nous citons ainsi les VI volumes parus (1911, 1912, 1913, 1920, 1924, 1926) des *Œuvres Pastorales, Allocutions, Lettres*, un VIIe et dernier volume doit suivre.

être obligé, met des chaînes à sa volonté libre, est un naïf ou un insensé » [1]).

« Il est contradictoire de vouloir imposer aux volontés humaines une obligation morale proprement dite, si elle n'est pas *absolue,* et du coup soustraite aux caprices, aux passions intéressées de ceux auquels elle s'adresse. Et il est impossible qu'elle oblige *absolument* les volontés, si les volontés ne sont pas enchaînées par la puissance *absolue* d'un Maître, sage sans doute, infiniment sage, mais *absolu* [2]).

La réserve faite par notre auteur a l'exposé traditionnel du fondement de l'obligation est donc que celle-ci se fonde non sur Dieu connu comme législateur mais sur Dieu connu comme créateur, qui donne à l'obligation rationnellement établie une valeur absolue.

*
* *

L'observation de la loi obligatoire mène l'homme au bien parfait. Sa violation l'en prive-t-elle définitivement pour le plonger au contraire dans la souffrance éternelle ?

D. Mercier établit d'abord que Dieu peut punir éternellement le péché car, selon saint Thomas, ce qui mérite la peine, c'est le désordre ; or, l'acte du péché grave consiste à violer l'ordre essentiel, fondamental, en prenant un bien autre que Dieu comme fin dernière. D'autre part, tout désordre qui compromet le principe même de l'ordre est irréparable. Donc, de soi, le désordre de la faute grave demeure et exige perpétuellement le châtiment [3]).

Faisant un pas de plus, il affirme que Dieu *doit* punir de

1) Principes d'éducation chrétienne. Kongress des Katholischen Lehrerbundes für Oesterreich. Vienne, 11 sept. 1912. *Œuvres pastorales,* III, 321.

2) *Lettre Pastorale.* Carême 1912. La libre pensée athée et la moralité publique. *Œuvres Pastorales,* III, 339. — Voir encore, notamment *Le Droit.* Allocution aux membres de la Confrérie S. Yves. Anvers, 2 oct. 1911. *Œuvres Pastor.,* III, 262.

3) Voir II, dist. 42, q. 1, art. 5 ; *1a 2ae,* 87.3.

la sorte. L'argument précédent semble bien le prouver déjà, cependant il laisserait peut-être place à une restauration purement gratuite de l'ordre par la toute-puissance divine. Une telle solution ne serait pas possible, car, posée l'hypothèse de notre liberté telle qu'elle est, celle-ci doit être un moyen ordonné à la fin dernière. Si la Providence ne punissait pas l'abus qu'en fait l'homme, la liberté perdrait toute influence réelle sur notre destinée finale. De plus, le châtiment éternel, opposé à la récompense éternelle, est la seule sanction vraiment efficace pour garantir l'ordre moral.

Saint Thomas dans la Somme contre les Gentils [1]) dit qu'il est raisonnable qu'à la privation de la béatitude s'ajoutent encore pour les réprouvés des peines afflictives. Sans prétendre que ses arguments sont absolument péremptoires, D. Mercier les croit suffisants pour établir la convenance rationnelle de l'enseignement théologique.

A l'idée de sanction se rattache intimement celle de mérite. C'est une idée relative : on mérite de la part d'autrui, l'action bonne est dite méritoire quand, faite en vue de l'utilité d'un autre, elle exige de lui, en retour, une récompense. D'où vient cette exigence ? L'agent vise naturellement à sa propre perfection, lorsqu'il sert le bien d'autrui, il aliène au profit de celui-ci un élément de perfectionnement personnel. Il y aurait là un désordre si l'obligé ne rétablissait l'équilibre que l'ordre naturel réclame en compensant le bienfait reçu par la reconnaissance du mérite. Ainsi les œuvres faites au profit d'autrui sont licites et conformes aux exigences du bien personnel, et l'ordre social est assuré qui ne pourrait convenablement se réaliser sans un échange constant de services entre les hommes.

*
* *

1) III, 145.

Parmi les adversaires de la doctrine traditionnelle de la sanction morale, Kant retient particulièrement l'attention de l'auteur. Le Cardinal Mercier dans toute son activité philosophique a toujours considéré le philosophe de Kœnigsberg comme son grand ennemi. Il l'a combattu sans relâche attribuant une large responsabilité dans le désordre de la pensée contemporaine à celui qu'il a appelé « le grand pervertisseur des idées du XIXe siècle » [1]).

D. Mercier situe Kant au sein d'un vaste conflit intellectuel et moral dont il est intéressant de tracer ici les grandes lignes. Le sujet a plus d'une fois retenu l'attention du Cardinal au cours de sa carrière [2]).

Descartes avait réalisé une tentative d'isolement intellectuel : mettant à part sa foi religieuse et la morale qu'il accepte « par provision », il ne veut rien devoir qu'à son effort intellectuel personnel ; soumettant toute vérité à son doute méthodique, il a la prétention, en tant que philosophe, de ne considérer les faits moraux qu'à titre d'événements conscients. Peu importe pour lui comment concilier les conclusions de ses méditations avec les règles ordinaires de la conduite humaine. Il méconnaît ainsi la conception plus compréhensive et plus vraie de la philosophie qui, tout en admettant qu'on forme d'abord séparément les jugements d'existence et les jugements de valeur, estime naturel de les rapprocher ensuite, pour voir s'ils ne sont point combinables.

1) *La leçon des événements*, 18 janvier 1918. *Œuvres Pastorales*, V, 472.

2) Tout notre exposé est emprunté aux passages suivantes : Disc. à l'Univ. cath. de Louvain, 8 12.1907. *Œuvres Pastorales*, I, p. 324. *Lettre Pastorale*. Carême 1908. *Ibid.*, p. 363. — La conscience moderne, Confér. au jeune barreau d'Anvers, 28.4.1908 *Ibid.*, II, p. 1. — Lettre à l'Académie universitaire de Madrid, 27.10.1908. *Ibid.*, II, p. 122. — *Vers l'Unité*. Lettre à l'Académie royale de Belgique. 7.5.1913. *Ibid*, IV, p. 3. — Allocution à la clôture du Congrès de l'Evangile. Paris, 9.11.1913. *Ibid.*, IV, 101. — *La leçon des événements*, 18.1.18. *Ibid.*, V, 450 (voir p. 472). — *La Correspondance de S. E. le Cardinal Mercier avec le Gouvernement général allemand pendant l'occupation 1914-1918*, publiée par F. Mavence. 1919, voir pp. 194, 225, 249. — Morale autographiée, 1re partie, p. 265, 2e partie, p. 312.

Par ailleurs, Hume soutenait que la philosophie a pour rôle unique de noter des faits, de les analyser, de les classer, d'où l'on conclut que les lois physiques, mathématiques et métaphysiques ne sont jamais que d'une nécessité conditionnelle et d'une applicabilité restreinte. Logiquement, la morale absolue semble devoir sombrer dès lors qu'elle n'a plus où trouver une base inébranlable.

Enfin les idées protestantes et celles issues des théories de Rousseau avaient ébranlé l'autorité, les unes de l'Eglise, les autres celle même de la société civile. A ce point de vue encore, la saine morale se trouvait menacée.

En présence de ces courants divers, Kant se fit accueillant pour les conclusions tout en essayant de sauver la morale.

Aux protestants, il concéda que toute autorité extérieure qui prétend imposer une loi du dehors ou la sanctionner est néfaste, contradictoire même, car la volonté réellement bonne est celle qui se proclame autonome, n'obéit qu'à elle-même, demeure indépendante vis-à-vis de tout mobile réel d'action autre que le respect dû au devoir. La conscience a son domaine intérieur absolument inaccessible à toute influence du pouvoir social.

Aux agnostiques, aux critiques, Kant concéda que l'observation seule est incapable d'asseoir les fondements de la certitude scientifique. Elle dit ce qui est, elle ne dit pas qui doit être. Mais il réintroduisait la certitude scientifique en l'appuyant sur la synthèse a priori. En métaphysique au contraire toute certitude demeure injustifiable, car la synthèse ne se fonde que sur la science du monde observable aux prises de laquelle les réalités extramatérielles échappent ; l'*idée* que nous pouvons nous en former ne peut jamais entrer dans une synthèse a priori.

Pourtant, nous l'avons dit, Kant entendait sauver la morale. Admirant bien plus encore que le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au dedans de nous, qu'il voit immédiatement rattachée à la conscience de son existence,

il y trouve la vraie source de grandeur de la nature humaine. Par la loi morale, l'homme se sait une personnalité, douée d'une vie indépendante de l'animalité et de tout le monde sensible. Comment pourrait-il donc abandonner pareil trésor ?

Encore faut-il savoir justifier la morale. Kant le fait en séparant radicalement les deux données du contenu de la conscience : les problèmes spéculatifs et ceux relatifs à la morale; par là il érige en droit le dualisme que Descartes avait opéré en fait. Le devoir se présente à nous comme un impératif catégorique absolu, appuyé non sur la raison théorique, mais sur un sentiment personnel, dont rien ne peut ébranler la valeur.

Ainsi la volonté humaine se dicte à elle-même sa loi sans avoir recours aux idées de Dieu, d'éternité ou de sanction. Mais une fois cette loi établie tout en respectant l'autonomie de la personnalité, on constatera que la vertu est digne du bonheur. Or, celui-ci ne venant pas toujours la récompenser en ce monde, il est nécessaire d'admettre un au-delà où le souverain juge récompensera ceux qui, par pur amour du devoir, ont mené une vie morale. C'est d'ailleurs la conséquence logique du caractère absolu de la loi morale. Ainsi la métaphysique, qui ne pouvait se fonder comme la science dans le domaine théorique, trouve enfin un appui solide dans la raison pratique.

L'essai tenté par Kant de réconcilier la science et la morale, de sauvegarder à la fois le point de vue critique de Hume et les affirmations métaphysiques postulées par la conscience a pu paraître à beaucoup un trait de génie. Le Cardinal Mercier y voit avec raison une des plus funestes erreurs.

C'est une erreur non seulement du point de vue critériologique — nous n'avons pas à envisager ici la critique de la raison pure — mais du point de vue moral. Car, en prétendant supprimer toute fin réelle comme point de départ de la morale, Kant lui enlève sa valeur de règle

pratique et donc de loi, la loi étant une règle d'action et celle-ci portant toujours sur la relation d'un acte avec une fin. L'obligation est, elle aussi, inintelligible sans une fin, un absolu qui s'impose. L'autonomie est donc une chimère, on ne peut s'obliger soi-même.

Notre vraie grandeur d'ailleurs ne vient pas de cette prétendue indépendance. La seule attitude raisonnable et vraie de l'homme c'est l'abnégation et l'humilité. Celle-ci consistant dans un double regard : sur le tout de Dieu et sur le néant de la créature. Le tentateur avait dit à nos premiers parents : mangez du fruit de l'arbre, et vous serez comme des dieux. Kant dit à l'homme : ta grandeur est dans ta moralité. De cette moralité tu es le principe et le but. Ta grandeur vient de toi. Tu es Dieu.

Enfin il est faux de séparer le droit et le devoir comme Kant doit le faire. Si la volonté raisonnable peut seule se dicter à elle-même la loi morale, les préceptes que la société formulera, le droit seront absolument indépendants de la moralité. En vérité, le droit comme la règle morale ne peut pas être le fait de la simple volonté du législateur : toutes les consciences sont soumises à l'ordre de l'intelligence divine.

L'erreur de Kant est une erreur funeste. Elle a empoisonné les idées, elle a vicié la conduite des hommes.

A Kant on doit rattacher un courant de pensée agnostique : certains n'ayant retenu de sa doctrine que sa négation de la possibilité pour l'esprit humain de connaître avec certitude ce qui n'est pas compris dans la sphère des phénomènes sensibles. De lui se réclament, par contre, les panthéistes idéalistes qui, insistant sur l'idée que la nécessité est inhérente à la pensée et à elle seule, ont fait du sujet pensant le créateur du réel. Les fidéistes, les traditionalistes ont exagéré le recours à des motifs du certitude étrangers à la raison spéculative individuelle pour avoir partagé la défiance exagérée de Kant à son égard.

Après eux les éclectiques, Victor Cousin à leur tête ;

puis, les représentants écossais de la philosophie du sens commun et leur brillant disciple français Théodore Jouffroy ; ensuite Gratry qui préconise un sens divin, une induction mystique ; et les hommes d'état, tel Balfour, et les apologistes tels Brunetière, et les hommes pratiques qui, avant tout, éprouvent le besoin d'agir et de faire agir, tels les Américains John Dewey et William James ; et bien d'autres, tous y ont été de leur système pour sauver la morale, mais sans se libérer, au préalable, du vice originel du dualisme kantien.

Dans un autre domaine, des consciences chrétiennes ont été faussées par la théorie de Kant : l'américanisme qui se refuse à prêcher les vertus « passives » d'humilité, de douceur, d'obéissance, pour ne mettre en valeur que les vertus actives, l'américanisme est issu de Kant ; plus grave encore, le modernisme est un essai d'adaptation du kantisme à la vie chrétienne de l'Eglise catholique : c'est l'opposition que Kant a mise entre la certitude universelle de la science et la certitude exclusivement personnelle du sentiment religieux qui inspire la théorie moderniste selon laquelle la vie religieuse intérieure, l'expérience religieuse, qui est l'expérience actuelle du divin opérant en nous et dans le tout, reste la règle directrice suprême des croyances et des dogmes.

Enfin, logiquement, d'autres que ne retenaient pas les préjugés religieux et moraux de Kant ont conclu de sa critique dans le domaine théorique à l'inexistence de toute morale certaine ; ou, de sa doctrine sur l'autonomie de la personnalité, ils ont tiré argument pour justifier l'orgueil du fort qui sacrifie le faible à sa supériorité humaine, l'orgueil guerrier de la nation ou de la race, par lequel se justifient tous les procédés utiles de domination et d'oppression.

Les conséquences pratiques en ont été effrayantes et le Cardinal en signalait une dans la conduite des Allemands au cours de la guerre. Il écrivait, le 16 août 1916, au Baron

von der Lancken, chef du département politique du Gouverneur Général à Bruxelles : « Ces séparations violentes pratiquées par Kant entre le droit et la morale ; entre la morale, objet d'une foi toute subjective, et le savoir objectif ; entre la science, objet de la réflexion à son premier stade, et la métaphysique, objet d'une réflexion prolongée et plus pénétrante ; ces séparations violentes, dis-je, ont disloqué l'unité de notre homme intérieur, ébranlé la stabilité de la conscience morale et favorisé, par suite, les compromissions intéressées et, aux grandes heures de crise, les abdications.

« Comment expliquer autrement ce spectacle déconcertant d'un grand et beau peuple qui, oublieux de ses programmes, de ses aspirations de parti, de ses convictions même les plus profondes de foi chrétienne et catholique, assiste sans révolte, que dis-je, avec un soubresaut d'allégresse, à l'annonce d'un attentat public, inique, sacrilège qu'un puissant Empire déclare vouloir commettre, dans la pleine conscience de son acte, sur un Etat ami, innocent, désarmé ? Je ne vois qu'une solution à cette énigme. Une ambiance s'est créée en Allemagne, rangeant les relations juridiques à part de la morale : Kant, Hegel, Nietzche l'ont fait pénétrer dans les différentes couches de la société ; dans cette ambiance, une conception militariste s'est formée, a grandi, s'est fortifiée, d'après laquelle la nation a un droit à la vie et à son développement indéfini, sans être responsable de ses gestes devant le tribunal moral de la conscience qui juge nos actions ordinaires : insensiblement la force armée a cessé d'apparaître ce qu'elle est réellement, l'auxiliaire et la sauvegarde d'un droit basé sur le devoir moral ; elle est devenue, devant l'opinion publique, un but, portant en lui-même sa valeur absolue, placé en dehors et au-dessus de la moralité courante, justifiant à la fois tous les sacrifices et tous les attentats utiles »[1]).

1) *La Correspondance de S. E. le Cardinal Mercier, op. cit.*, p. 226.

C'est ce grand problème de la conscience moderne en quête à la fois de certitude et de moralité, c'est le besoin inéluctable de l'homme d'établir dans sa conscience l'unité entre les vérités scientifiques théoriques et les principes de sa conduite pratique que Mercier avait en vue en présentant à ses contemporains la philosophie scolastique, qui seule répond d'une manière satisfaisante. Elle fonde, en effet, la morale sur la même base certaine que la science, elle respecte l'unité de l'homme.

Le motif de l'obligation est pour elle ce motif dominateur : Tout acte n'est pas indifférent... Il y a un *bien* que je dois *absolument* vouloir, une *fin* qui s'impose à toute conscience individuelle. Est *bon* moralement l'acte qui se subordonne à cette fin. La bonté morale d'un acte, comme sa malice, réside donc dans un rapport entre deux termes dont l'un est l'acte, l'autre la fin à laquelle il est subordonné. Et voilà que la Morale rentre dans la Logique, qui est la science générale des « rapports ».

Quels que soient les termes du rapport, qu'ils soient un acte ou une fin, qu'ils soient deux quantités, deux choses, il importe peu : le *rapport*, comme tel, est de nature identique.

Or tout jugement, spéculatif ou moral, a pour objet un rapport fondé sur deux termes.

Selon qu'il exprime exactement ou inexactement le rapport objectif, le jugement est vrai ou faux.

La vérification des rapports, qu'ils appartiennent à l'ordre spéculatif ou à l'ordre moral, est donc foncièrement identique.

La raison humaine, qui est par essence une faculté perceptive de rapports, est *une*, et toutes ses démarches sont fondamentalement de la même nature [1]).

1) La même idée est présentée d'une manière quelque peu différente dans le passage suivant : Kant a eu raison de distinguer les deux domaines de la connaissance scientifique et de la connaissance morale, mais il a eu tort de les séparer. Car, l'esprit humain est un et ne connaît qu'une opération fondamentale,

*
* *

La partie spéciale du Cours de Morale n'est guère, l'auteur le déclare lui-même, qu'une table des matières, sauf pour les problèmes plus fondamentaux comme celui du fondement du droit et pour quelques très rares questions.

C'est de l'ensemble des œuvres du Cardinal Mercier qu'on pourra le mieux tirer la connaissance de ses idées sur les applications de la philosophie morale et sociale.

L'individu a la grave obligation de se perfectionner lui-même, de poursuivre un idéal, sans fausse humilité, comme sans timidité.

« Devenir ce que nous sommes capables de devenir, voilà notre idéal. La mission divinement confiée à l'homme de réaliser cet idéal, c'est pour l'homme sa vocation. La loi du monde est une loi de progrès. Sa marche est une ascension constante vers le mieux, et, dans ce sens, la théorie générale de l'univers c'est l'optimisme... L'idéal auquel nous aspirons... c'est un idéal non de fantaisie, mais de réflexion. Le jeune homme doit se recueillir, scruter... la profondeur de son âme afin d'y découvrir par l'analyse de ses aptitudes et de ses défauts, de ses inclinations et de ses répugnances, ce qu'il est appelé à devenir ».

« Ayez horreur de cette maxime : Il faut faire comme tout le monde... chacun doit faire autrement que les autres, car chacun est une personnalité dont l'effort doit consister à vivre et se développer tout entière. L'indifférence, passez-moi l'expression, la veulerie de la foule

la même dans l'un et l'autre domaine ; cette opération, c'est l'abstraction. Aussi bien, nous n'arrivons à la connaissance des lois que par abstraction ; l'objet de notre acte cognitif peut varier, mais la manière dont nous connaissons reste la même et ainsi l'évidence avec laquelle s'impose à nous une loi de l'ordre physique en suite de l'expérimentation est affectée de la même nécessité logique que l'évidence avec laquelle s'impose à nous une loi d'ordre moral fondée sur le rapport de subordination qui nous unit à notre fin. Par conséquent, si l'intelligence ne change pas de nature suivant le domaine auquel elle s'applique, le point de départ de Kant est faux et le dualisme qui l'embarrasse doit disparaître.

paresseuse, vient de ce que si peu d'hommes ont le courage de s'interroger pour savoir ce qu'ils sont capables de devenir, et de se décider à vouloir le devenir »[1]).

Dans la culture de son intelligence comme dans celle de son caractère l'homme doit savoir, quand il en est besoin, avoir cette salutaire audace. « La loi commune du progrès, c'est que les générations qui se suivent s'approchent, par des inductions fragmentaires, et souvent au prix de plus d'une méprise, de ce qui doit spécialement constituer un progrès pour la pensée. Vous ambitionnez les conquêtes de la science : mais alors, sachez donc supporter que celui qui a une idée la pousse dans ses conséquences ; c'est la seule façon de soumettre une hypothèse au contrôle de l'observation ou de la discussion ; ne vous hâtez pas de récriminer s'il ne marche pas toujours droit au but ; les sentiers détournés où vous croyez qu'il s'égare sont la voie la plus praticable pour lui, et peut-être en somme la plus droite de toutes, vers la vérité ».

« L'erreur est la devancière et la compagne habituelle de la vérité »[2]).

Dans ce travail, l'enfant, le jeune homme doivent être aidés non dominés par les éducateurs. « L'éducation, c'est la coopération nécessaire à l'enfant ou au jeune homme pour la réalisation de toutes les virtualités qui sont en lui. Le premier devoir de l'éducateur est donc de connaître et par conséquent d'étudier les aspirations, la volonté d'être de son élève. Le premier devoir corrélatif de l'élève à l'égard de ses éducateurs... c'est la confiance en eux, la manifestation de ce qu'il veut être ».

» Tout ce qui, dans l'éducation, aide l'élève à prendre conscience de *son* intelligence, à exercer *sa* volonté ; bref, à mieux assurer *sa* dignité d'homme, est dans l'ordre. Ce qui contrarie ce but élevé est désordonné. Une éducation qui

1) *Idéal et Illusion.* Conférence à l'Assemblée des Anciens Elèves du Collège Saint-Rombaut, 23 avril 1903.

2) Rapport au Congrès catholique de Malines en 1891.

n'exploite pas le capital de chaque individualité, afin d'en obtenir le rendement maximum est défectueuse » [1]).

L'éducateur doit avoir surtout en vue la formation des habitudes de la volonté, le caractère. « Qu'est-ce qu'un caractère ? C'est une volonté qui a subi assez fortement l'empreinte des habitudes vertueuses ; qu'elles ont suffisamment trempée, pour qu'elle soit capable d'agir régulièrement, non comme la branche que le moindre souffle du dehors balance, mais comme le chêne posé droit, indéracinable sur ses racines ».

« Qui dit personnalité dit possession plénière de soi. La *personnalité morale* est la maîtrise de soi dans l'ordre moral » [2]).

« D'une certaine manière l'éducation aura pour rôle primordial de faire converger harmonieusement toutes les activités de l'enfant, du jeune homme vers cet idéal unique : aimer, car le développement de la vie physique et sensible est au service des puissances supérieures de l'âme ; et l'intelligence, suivant le mot profond de Bossuet, est stérile, tant qu'elle ne se tourne pas à aimer.

» Dès l'âge de quinze ans, les instincts profonds qui travaillent sourdement le jeune homme, la jeune fille éveillent en eux le besoin d'aimer. Il ne faut pas le leur laisser ignorer. Pères et mères de famille, quand vos enfants vous interrogent sur les vagues problèmes qui les troublent, il ne faut ni les repousser sans les entendre, ni aggraver indéfiment par un silence mystérieux le poids de leurs incertitudes. Discrètement, avec l'autorité dont vous êtes investis et dont vous portez la responsabilité, dites à vos fils, dites à vos filles que le sentiment nouveau qui surgit en eux est l'expression du besoin inné à l'homme de se donner à autrui ».

1) *Idéal et Illusion*. Conférence à l'Assemblée des Anciens Elèves de Saint-Rombaut.

2) Conférence au Kongress des Katholischen Lehrerbundes für Oesterreich, 11 sept. 1912, *Œuvres Pastorales*, III, 383.

« Il y a, en chacun de nous, un penchant bas qui lui suggère de tout rapporter à soi, à l'exclusion d'autrui ; il ne faut pas permettre que les premières manifestations de l'amour prennent le chemin de l'égoïsme ; il faut les diriger vers le don de soi »[1]).

Le progrès humain suppose le travail. On ne réalisera pas le premier si l'on n'encourage au second. « Gardez-vous, pères de famille, de la vaine ambition de dispenser vos fils et aussi vos filles de la loi du travail. Il ne faut pas qu'ils se disent : « Mon père a fait fortune. A moi de » dépenser ce que mes parents m'ont légué ! »

« Tout le monde doit travailler. L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler. Mais rares sont ceux qui peinent sans y être poussés par la loi de la nécessité. Arrangez-vous donc de façon à seconder l'avenir de vos fils, aidez-les dans leurs entreprises, soutenez-les à la hauteur de leur rang, mais que vos économies accumulées ne se substituent pas à l'initiative de leur volonté »[2]).

*
* *

La famille telle que le christianisme l'a consacré pour le plus grand bien de la société est gravement mise en péril : les théories individualistes de J. J. Rousseau ont puissamment contribué à préparer cet état de choses, la soif toujours plus grande de jouissance le rendent aujourd'hui particulièrement inquiétant, le progrès réalisé dans le monde économique vient encore y ajouter parfois, c'est ainsi que la facilité des communications ruine l'esprit de famille : on est plus que jadis tenté de vivre au dehors, le foyer devient désert.

1) Discours à l'Institut Saint-Louis. Bruxelles, 31 mai 1908. *Œuvres Past.*, II, 77-78.

2) Allocution à l'Assemblée générale des Conférences de Saint Vincent de Paul. Malines, 26 sept. 1909. *Œuvres Pastor.*, II, 382-383. Voir aussi *Lettres Pastor. sur les devoirs de la vie conjugale*, 11 février 1909. *Œuvres Pastor.*, II, 228-230.

Contre ce péril, le Cardinal Mercier réagit vigoureusement au nom de la morale et du bien social. Toute une lettre pastorale est consacrée à dénoncer le crime néo-malthusien.

« La raison d'être primordiale de l'union des époux est la fondation d'une famille ».

La nature a placé dans l'attrait de l'amour la garantie de la perpétuation de l'espèce, mais la satisfaction des sens n'est justifiée que par la fonction qu'elle présuppose et qu'elle est chargée d'assurer. En outre, même dans le mariage, l'homme et la femme doivent modérer leurs désirs. Chaque mari doit avoir pour la complexion de sa femme les égards, les ménagements que la prudence et la délicatesse du cœur commandent. Un jour peut venir où la sauvegarde de la santé de l'un des époux mettra entre eux, pour longtemps peut-être une barrière : comment la respecteraient-ils alors, s'ils ignoraient les premiers efforts de la continence ?

Mais il faut que les époux sachent se mettre en garde contre la crainte exagérée de l'avenir inspirée par une fausse conception de la vie et de l'éducation des enfants. Ainsi l'on évitera le grave péril social de la dénatalité et l'on assurera un avenir meilleur. « Elever une famille nombreuse, ce n'est pas arriver d'emblée au succès, mais c'est le préparer : le labeur est rude mais fécond ». Pour franchir les heures les plus pénibles, les parents généreux doivent pouvoir compter sur l'appui des pouvoirs publics et de la charité privée. Qu'ils sachent aussi que la Providence veille sur nous : ne vous laissez donc pas aller au trouble à propos de ce qu'il vous faut pour vous nourrir, et vous vêtir.

La confiance pourtant n'exclut pas la prévoyance sagement réglée ; aussi lors de la conclusion du mariage les nécessités matérielles de la vie entrent à bon droit dans les préoccupations des contractants : il ne faut pas, à la légère, engager son existence et, avec elle, l'avenir d'une

famille, mais il ne faudrait pas que la prévoyance devînt du calcul, ni les espérances une spéculation basse et usurière.

Ainsi, « seule la morale chrétienne allie au respect de l'honnêteté conjugale une doctrine de progrès.

» Aux individus et aux familles elle prêche le labeur patient et persévérant. Elle encourage les initiatives fécondes; elle bénit les familles nombreuses où ces initiatives germent et se développent. Elle condamne la jouissance qui consume sans produire.

» Aux peuples elle redit la parole de nos Livres Saints : Soyez féconds et multipliez-vous sur la terre et peuplez-la.

» La terre est assez vaste pour contenir et pour entretenir les générations croissantes des enfants des hommes.

» Mais elle ne livre pas bénévolement ses trésors : il faut les lui arracher de vive lutte.

» Le butin croît indifiniment avec le génie et le courage des combattants... La civilisation est le fruit du travail. Le progrès est le prix d'une conquête » [1]).

Dans la famille l'autorité suprême est au père. Ce n'est pas que la femme doive être considérée comme une inférieure que son mari dédaigne ou domine aveuglément. L'un et l'autre se complètent : « La femme doit mettre son ambition à embaumer son intérieur de sérénité, de joie contenue et inaltérable, de piété sérieuse. La force de l'homme a besoin de la douceur de la femme pour ne dégénérer jamais en violence ; sa foi a besoin de l'ardeur de la femme pour ne pas languir. Lorsque le mari aura le front soucieux, un rayon d'affection plus chaude le rassérénera et il repartira, pour reprendre sa tâche, plus vaillant. Si, un jour, la vérité brillait à ses yeux d'un éclat moins vif, les œuvres de son épouse, son oubli d'elle-même, sa patience, sa charité, lui rendraient plus sensible l'efficacité de la grâce chrétienne » [2]).

1) Lettre pastorale du 11 février 1909. *Œuvres Pastorales*, II, 213-238.
2) Allocution de mariage, 4 janvier 1908. *Œuvres Pastor.*, I, 352-353.

Mais le féminisme qui voudrait l'égalité absolue méconnaît la réalité. L'auteur en souligne particulièrement un motif psychologique : « La femme est, par sa complexion, fort semblable à l'enfant. En règle générale, elle est très impressionnable, cède facilement aux sympathies et aux antipathies que l'imagination, réservoir et accumulateur des impressions produites par les sensations extérieures éveille dans le cœur et il n'est pas aisé, en bien des cas, de lui faire entendre *raison* ».

« Cette disposition propre à la femme est, sans doute, — ceci soit dit en passant — le fondement naturel et premier de sa subordination au mari dans la famille. L'homme, en effet, est plus accessible à la direction de la raison. La virilité, c'est-à-dire ce qui donne à l'homme sa marque distinctive, consiste dans l'empire que sa volonté exerce, à la lumière de la raison, sur l'imagination et, par voie de conséquence, sur les impressions des sens » [1]).

*
* *

Le Cardinal Mercier s'est toujours vivement intéressé à ce que l'on appelle la question sociale. Une bienveillante sympathie le portait vers les déshérités. On a pu croire que la rude expérience de sa jeunesse l'y avait incliné. C'était d'ailleurs à ses yeux le moyen d'assurer mieux la justice et la paix sociale et de réaliser le bien de tous. Comme homme et comme chrétien, il recommande sans cesse d'avoir en vue le progrès de nos frères. « On n'est chrétien jusqu'au bout qu'à la condition d'être « catholique » : j'entends catholique dans le sens actif du mot, c'est-à-dire non seulement universel, mais « universalisateur » et il citait comme idéal le mot du bûcheron Gilbert Cloquet

1) *A mes Séminaristes*, 1re édit., p. 60.

dans « le Blé qui lève » de Bazin « Ce que j'ai en de bon, moi, je l'ai toujours partagé » [1]).

« La question sociale, écrivait-il déjà en 1885, n'est pas née d'aujourd'hui, elle est aussi vieille que la société. Tout le monde aspirant à une aisance assurée et même à un bien-être complet, il n'est pas étonnant qu'il y ait une sorte d'antagonisme entre ceux qui jouissent abondamment de la fortune et ceux qui en sont privés, mais il semble que jamais cet antagonisme n'ait été aussi aigu qu'à l'heure présente. C'est que, en effet, la distance qui va sans cesse grandissant entre le travailleur et le capitaliste, les fluctuations de l'industrie avec les inquiétudes qu'elles entraînent pour l'ouvrier privé de l'appui et des assurances des anciennes corporations et livré aux risques et périls de ses efforts individuels, les désirs incessants de bien-être éveillés par le progrès extraordinaire de la civilisation matérielle, les besoins factices que ces désirs engendrent et les tourments qu'ils laissent après eux dans ces cœurs inassouvis, les désenchantements de la foule que l'on a séduite par la proclamation d'une égalité à laquelle le travail et la souffrance donnent tous les jours un cruel démenti, enfin et par-dessus tout, le vide affreux creusé par l'irréligion dans l'âme de l'ouvrier qui ne trouve plus dans des espérances célestes une compensation à sa misère d'ici-bas, veut avoir sur l'heure sa part dans les jouissances dont il se voit frustré, toutes ces causes réunies contribuent à accroître aujourd'hui le péril inhérent à l'inégalité naturelle des conditions au sein de la société. Et tandis que le péril grandit et devient plus imminent, la plupart des conservateurs exclusivement préoccupés de la recherche de certaines inventions subsidiaires, négligent avec une obstination désolante le remède réellement efficace aux maux dont

1) Discours à l'Institut Saint-Louis. Bruxelles, 31 mai 1908. *Œuvres Pastor.*, II, 83-84.

souffre la société, la pratique des vertus de justice et de charité dont la religion du Christ est l'inspiratrice et l'Eglise la meilleure sauvegarde » [1]).

Libéralisme et socialisme ont été souvent condamnés par le Cardinal. Le vrai remède est dans le sain usage de la propriété inspiré par une juste conception de la vie, par un sincère amour du prochain.

Si le propriétaire méconnaît ses devoirs, le philosophe n'hésite pas à proclamer que ses droits peuvent s'en trouver limités. L'Etat, par exemple, « doit-il assister en spectateur impassible à l'exploitation des classes populaires par les classes enrichies ? »

« Sans doute il est difficile de définir avec précision le rôle que l'Etat a le devoir ou la faculté de jouer dans le domaine de la propriété, mais il nous semble qu'il y aurait une véritable exagération à lui refuser, d'une façon systématique, par peur des abus du socialisme, toute intervention dans la production et la répartition de la richesse publique. L'Etat a pour mission de veiller au bien-être social ; or, le droit de propriété individuelle, en ce qui dépasse les besoins de la vie, a pour base le bien-être social ; donc l'Etat a pour mission de seconder et de diriger les efforts individuels dans l'économie de la richesse, de manière à assurer l'équilibre de la paix sociale.

» A cet effet, l'Etat doit avant tout aider à la diffusion des vérités morales et religieuses sur la destinée humaine, sur la nécessité et le mérite du travail et du renoncement dans la vie présente, sur les lois de justice et de charité qui doivent régir les relations sociales si l'on veut échapper aux dangers d'un individualisme outré » [2]).

Cette mission à laquelle l'Etat, hélas, manque dans nos sociétés modernes, le Cardinal Mercier n'y faillit pas comme pasteur et docteur des fidèles. Nous ne pouvons

1) Autographie, 2e partie, pp. 342-343.
2) Autographie, 2e partie, p. 359.

relever ici tous les efforts qu'il multiplia dans ce sens ; à chaque page des œuvres pastorales qui touchent à ces questions on retrouvera l'application des principes que le Maître enseignait autrefois à ses étudiants.

Les ouvriers intéressés ne doivent pas négliger la sauvegarde de leurs intérêts : les groupements ouvriers, loin d'être combattus, méritent encouragement. « Les ouvriers ont un sentiment croissant de la puissance que leur donne l'union. D'autre part, ils sont épris, comme tant d'autres aujourd'hui, d'indépendance ; ils ne se considèrent plus comme des inférieurs soumis en toutes choses à leurs patrons, mais comme des contractants, en droit de traiter avec eux de leurs intérêts communs. Cet esprit de solidarité qui anime la classe ouvrière mérite d'être encouragé, mais a besoin d'être sagement dirigé. Tandis que les socialistes s'offrent à unir les ouvriers pour les exciter contre les capitalistes, notre patriotisme et notre foi nous font un devoir de les grouper en vue d'harmoniser au mieux les intérêts de tous » [1]).

Cependant, il ne veut pas qu'on en vienne à une organisation dans laquelle les différents groupes sociaux s'ignorent, moins encore se combattent.

« De même que le cerveau préside à la direction et à l'harmonie des multiples fonctions de l'organisme, de même, dans la société, il appartient à une élite, élite par l'intelligence, par la compréhension et la gestion des intérêts généraux du corps social, de diriger avec autorité tous ceux qui, à un titre quelconque, contribuent à la vie de l'ensemble. Les autorités qui composent cette élite conduisent la marche du monde économique, politique, social, religieux : il faut leur donner votre confiance [2]).

« L'Etat démocratique qui est celui auquel vont les pré-

1) Réunion des doyens. Malines, 30 oct. 1906. *Œuvres Pastor.*, I, 136-137.
2) Allocution aux ouvriers. Koekelberg, 27 juin 1909. *Œuvres Pastor.*, II, 318.

férences de notre époque, s'accommode fort bien de l'existence d'une aristocratie morale. Que dis-je ? Il la réclame impérieusement comme son support, sa réserve et sa sauvegarde » [1]).

Aussi l'on sait que, jusqu'à sa mort, le Cardinal redoutait l'exagération d'une organisation sociale uniquement basée sur des classes trop séparées [2]).

La lutte des classes est évidemment criminelle. « Ceux-là trompent odieusement le peuple qui, sous prétexte de pacifier son âme aigrie, fomentent l'antagonisme des classes. C'est vouloir éteindre le feu en jetant de l'huile dessus ».

Jamais, quoi que l'on fasse — il faut avoir le courage de le dire loyalement aux ouvriers — la question sociale telle que l'entendent les socialistes ne sera complètement résolue. Jamais, quoi que l'on fasse, la richesse publique ne sera répartie de telle façon que tous les besoins soient assouvis, toutes les ambitions satisfaites.

Jamais on ne pacifiera la société en organisant la lutte entre ses membres, l'antagonisme des intérêts. Ceux-là flattent l'ouvrier qui n'ont jamais que des paroles amères à l'adresse des détenteurs de la richesse.

« La richesse est un bien ; la réserve du capital est la source du progrès économique... si à un moment donné, tous ceux qui ont accumulé une fortune, se passaient la fantaisie de l'enfouir ou de la dépenser en plaisirs stériles, c'en serait fait de l'industrie, et la source du travail serait tarie en même temps que la circulation des capitaux ».

« Mais le capital entraîne des devoirs sociaux. Pas plus que le travail, la propriété n'est purement et simplement un droit ; elle impose au propriétaire une fonction dans l'organisme universel. Le droit d'abuser de la richesse est une conception païenne ; le devoir d'en user pour soi et

1) Lettre, Almanach des Etudiants catholiques de Gand, 25 nov. 1910. *Œuvres Pastor.*, III, p. 157.

2) Voir P. Rutten, O. P., *Le Cardinal Mercier*, « Revue Belge », 1926.

pour autrui est l'idée fondamentale de la justice éclairée par la morale chrétienne » [1]).

Que le pauvre ne se révolte pas inutilement : « Travaillez de toutes vos forces, sans doute, à l'amélioration de votre sort. Ayez de l'ambition professionnelle. Gardez-vous d'une résignation fataliste à votre destin. Sortez de votre isolement ; cultivez en vous le sens social. Mais supportez sans violence et sans haine le mal que l'organisation de vos efforts ne réussit pas tout de suite à écarter. Qui de nous n'a besoin de patience dans la vie ? Qui ne doit parfois chercher un refuge dans la justice souveraine de Celui qui tient en ses mains puissantes tous les fils de nos destinées ? Vous ne serez pas toujours à la dernière place. Les riches auront grand'peine à entrer dans le royaume des Cieux » [2]).

Les œuvres sociales, si bien organisées qu'on les suppose, ne suffiront pas à donner à tous le légitime bien-être ; la charité gardera donc toujours son utilité. C'est bien à tort d'ailleurs qu'on lui adresse trop souvent aujourd'hui des critiques. « J'ai prononcé le mot de charité privée, et j'entends que les flatteurs du peuple se récrient et lui reprochent d'avilir le prolétaire ».

« Parole creuse !... Oui, la charité est avilissante, lorsque celui qui la mendie pourrait, moyennant son travail, vivre de son salaire.

» Mais... il y a des malheureux qui, malgré leur énergie et leur bon vouloir, ne se suffisent pas, ou ne suffisent pas momentanément aux besoins de leurs familles.

» Vous réclamez pour eux l'assistance obligatoire, une pension de vieillesse. Fort bien, j'applaudis à vos efforts. Mais en quoi la charité que les contribuables accordent, malgré eux peut-être, à des prolétaires nécessiteux, est-elle moins déshonorante que celle que le voisin ou l'ami leur apportent avec une spontanéité discrète ?

1) Allocution, Congrès de la Ligue démocratique. Malines, 23 sept. 1906. *Œuvres Pastor.*, I, pp. 105-106.

2) Lettre pastorale, 20 février 1911. *Œuvres Pastor.*, III, p. 176.

» La charité humilie, soit, parce qu'elle est un signe de dépendance et que l'homme n'aime pas à dépendre, mais lorsqu'elle est bien placée, elle ne déshonore point.

» Restaurons dans la conscience populaire la notion vraie de la charité chrétienne. Pratiquons-là.

» L'humiliation qui accompagne le sentiment de la dépendance est réelle, mais elle n'amoindrit pas. Au contraire, à l'égal de la souffrance ou de la tribulation, l'humiliation patiemment acceptée fait partie de l'éducation virile et apprend à l'homme la force de l'endurance » [1]).

Plus encore que la charité, l'équité et surtout la justice vis-à-vis du prochain sont exigibles. « Un commerçant, qui éprouvait sans doute un remords pour avoir grossi sa fortune pendant la guerre, essayait de s'apaiser en disant : mais je donne aux pauvres !

» Ce commerçant eût mieux fait de ne pas s'enrichir, tandis que ses frères s'appauvrissent, il eût mieux fait de ne pas exiger de ses clients le prix maximum qu'en stricte justice, peut-être, il était en droit de leur réclamer : un esprit de douce équité est, à l'heure présente, la forme la plus judicieuse et la plus noble de l'aumône » [2]).

« Il ne faut pas hésiter à le proclamer du haut de la chaire de vérité : Les accapareurs des denrées alimentaires sont d'odieux criminels.

» L'activité des courtiers qui, au détriment de nos concitoyens pauvres, organisent ces procédés d'accaparement crie vengeance au ciel.

» Mais la complaisance des cultivateurs qui leur font bon accueil est, elle aussi, gravement coupable : parce qu'il vous est interdit de faire à autrui ce que, raisonnablement, vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-même ; parce qu'il y a une obligation grave, en conscience, de secourir, quand on en a le moyen, les nécessités graves du prochain ;

1) Lettre pastorale, 11 février 1909. *Œuvres Pastor.*, II, 233-234.
2) *Equité et Charité*, 11 mai 1917. *Œuvres Pastor.*, V, p. 431.

parce que la rapacité que nous dénonçons provoque, chez ceux qui en sont les victimes, des sentiments, humainement parlant, inévitables de haine, d'inimitié, sinon de révolte et de blasphème »[1]).

*
* *

Le Cardinal Mercier se montrait sympathique à tout ce qui, sans compromettre gravement le bien commun, pouvait favoriser le sort des humbles, les garder du mal physique ou moral, les corriger de leurs défauts et de leurs conséquences. Pour cela il voulait que toutes les bonnes volontés s'unissent.

Signalons notamment l'intense campagne qu'il entreprit contre l'alcoolisme. Mais il veut cependant — et c'est bien, malgré l'audace dont il savait faire preuve, un trait de la philosophie pratique du Cardinal Mercier — qu'on y garde la mesure et que les abstinents totaux ne dédaignent pas les tempérants. La moralité n'impose pas qu'on se prive universellement de tout breuvage alcoolique. « Un des aspects les plus attrayants de la morale de l'Evangile, c'est que dosant les remèdes d'après les tempéraments auxquels elle l'applique, elle distingue avec sagesse entre les commandements qui s'imposent à tous et les conseils qui sollicitent la pensée des meilleurs... Les abstinents les plus héroïques ne peuvent se flatter d'amener l'humanité entière à ne boire que de l'eau » [2]).

*
* *

Nous ne pouvons que rappeler ici comment le Cardinal Mercier enseigna dans la paix à ses concitoyens le noble devoir de la piété patriotique et leur montra sans forfanterie et sans crainte le chemin de l'endurance et de la résis-

1) *Ibid.*, p. 429.
2) Lettre, Congrès de l'Union catholique internationale contre l'alcolisme, 9 avril 1914. *Œuvres Pastor.*, t. IV, p. 221.

tance aux prétentions abusives d'une autorité violemment injuste aux jours sombres et glorieux de la guerre.

En temps de paix, il faut savoir accepter de bonne grâce les charges envers l'Etat. « Ne soyez pas de ceux qui ont pour principe de critiquer systématiquement tout ce qu'il fait et tout ce qu'il ne fait pas. Ils pèchent contre le patriotisme. Ne les imitez pas ; ayez l'humilité de penser que vous ne détenez pas le monopole de la sagesse ; ayez la charité de présumer que ceux qui portent la responsabilité souvent très lourde du pouvoir ont aussi dans la poitrine une conscience d'honnête homme » [1]).

En temps de juste guerre, il faut pousser plus loin le sacrifice. « Les intérêts de famille, de classe, de parti, la vie corporelle de l'individu sont, dans l'échelle des valeurs, au-dessous de l'idéal patriotique, parce que cet idéal c'est le Droit qui est absolu ; ou encore, cet idéal, c'est la reconnaissance publique du Droit appliqué à la nation, l'Honneur national ». Donc on doit servir cet idéal jusqu'à la mort s'il le faut, avec la confiance qu'en le faisant on aime Dieu, sans lequel il n'y a pas de Droit absolu, et l'on aime, de la plus haute charité, ses frères » [2]).

Le Cardinal n'avait pas attendu les heures tragiques pour le proclamer : « Après le prêtre et les âmes qui se consacrent à Dieu, personne n'est plus près de la sainteté chrétienne que le soldat .. Moins on est égoïste, plus on a de charité. Or qui donc, après le prêtre et le religieux, est moins égoïste que le soldat? Qui est davantage oublieux de soi-même, soucieux uniquement des intérêts des autres, de la grandeur et de la prospérité de la patrie? Une seule condition est réclamée de vous... que vous mettiez au premier plan de vos préoccupations, celle d'honorer Dieu et d'accomplir votre devoir pour Lui » [3]).

1) Lettre pastorale, 6 janvier 1910. *Œuvres Pastor.*, II, p. 432.
2) Patriotisme et endurance, Noël 1914. *Œuvres Pastor.*, V, p. 65
3) Allocution, Cercle militaire de Malines, 4 avril 1909. *Œuvres Pastor.*, II, pp. 258-259.

C'est bien longtemps avant la guerre aussi que le professeur de philosophie avait tracé les règles de la soumission à l'autorité telles que les définit saint Thomas. Il faut obéir aux lois régulières de l'autorité légitime : elle n'est pas soumise au jugement des inférieurs ; mais l'usurpateur n'a aucun titre à l'obéissance du peuple, celui-ci est donc pleinement en droit de s'opposer, même par la force, à son intrusion. Le pouvoir légitimement constitué perd lui-même ses droits quand il prétend donner un ordre opposé à la morale ; dans cette hypothèse on doit refuser l'obéissance. Peut-on enfin se révolter contre un régime qui, sans violenter les consciences, n'en est pas moins tyrannique? En droit strict, oui. En fait, non, généralement si pas toujours, car la tyrannie est d'ordinaire moins désastreuse que la révolution [1]).

Devant l'envahisseur le pasteur considérera comme une obligation de sa charge de définir à la lumière de ces principes les devoirs de conscience de son peuple. « Le pouvoir qui a envahi notre sol n'est pas une autorité légitime. Et, dès lors, dans l'intime de votre âme, vous ne lui devez ni estime, ni attachement, ni obéissance... D'eux-mêmes les actes d'administration publique de l'occupant seraient sans vigueur, mais l'autorité légitime ratifie tacitement ceux que justifie l'intérêt général et de cette ratification seule leur vient toute valeur juridique... Néanmoins, la partie occupée du pays est dans une situation de fait qu'elle doit loyalement subir... respectons les conditions souscrites de la reddition. Envers les personnes qui dominent par la force militaire notre pays... ayons les égards que commande l'intérêt général... respectons les règlements qu'elles imposent aussi longtemps qu'ils ne portent atteinte ni à la liberté de nos consciences chrétiennes, ni à notre dignité patriotique » [2]). A se défendre contre l'injuste envahisseur,

1) Voir autographie, 2e partie, pp. 393-405.
2) Patriotisme et Endurance, Noël 1914. *Œuvres Pastor.*, V., pp. 71-72.

on ne viole donc ni le droit, ni même la charité ; on exerce au contraire une vertu, délicate sans doute à pratiquer, mais nécessaire cependant à la perfection totale de l'être moral, la vindicte [1]).

L'intérêt général, voilà donc la grande règle de toute la conduite de l'Etat et des sociétés. Ceux qui détiennent l'autorité comme ceux qui obéissent doivent y ordonner leur conduite. C'est elle aussi qui doit inspirer le choix du système de gouvernement et du mode d'élection.

« La justice pour un gouvernement consiste à répartir les avantages et les charges entre les différents membres de la société, de façon à assurer le mieux possible le bien général.

» Favoriser un intérêt particulier au détriment du bien général, c'est une injustice publique.

» Favoriser les intérêts particuliers dans la mesure où ils contribuent au bien général, c'est la perfection de la justice publique... Dès lors, supposé qu'il s'agisse d'intérêts ayant une égale importance sociale, le gouvernement doit favoriser les groupes intéressés en proportion de leur importance numérique,... mais les mandataires ne sont pas l'image de leurs mandants; ils sont l'élite de la société; ils ont l'insigne honneur de substituer l'intelligence et le souci désintéressé du bien général à la force inconsciente, égoïste du nombre. Quel est dès lors le meilleur mécanisme électoral? Ce n'est pas celui qui reproduit dans le corps législatif la proportion numérique des partis en présence, mais celui qui assure le mieux l'avènement de cette élite intellectuelle et morale de la société, qui entoure de plus de garanties de compétence, d'indépendance et de dévoûment à la chose publique, le choix des députés » [2]).

*
* *

1) Voir un très intéressant exposé de la question de la charité envers les ennemis et de la vindicte, dans *Œuvres Pastorales*, V, pp. 398-412.

2) Lettre au « Courrier de Bruxelles », 25 mai 1894.

Les quelques traits que nous avons relevés laissent bien incomplet l'exposé des idées de morale spéciale du Cardinal Mercier. Ils permettent cependant d'apprécier sa manière et son esprit. Il est original et vif : sachant trouver aux doctrines anciennes une application nouvelle, il met en pleine lumière son enseignement qu'il fait aussi entraînant que possible en le revêtant d'une forme personnelle, parfois un peu outrancière. Il est optimiste : l'homme et toute la société doivent monter vers un idéal de beauté et de bonté. Il est souverainement raisonnable et réaliste : l'idéal se précise non par le sentiment mais par la réflexion, il est en Dieu — le vrai, le réel absolu — qui nous manifeste sa volonté, ses désirs par l'ordre universel, le vrai, le réel que nous atteignons directement. Il est audacieux : puisque Dieu veut le bien et nous fait une loi d'y tendre, nous devons, comptant sur sa force, entreprendre sans crainte les travaux que le devoir impose. Il aimait à citer le mot de sainte Thérèse : « Dans la conduite d'une entreprise que la conscience commande ou conseille, il n'y a qu'une chose à craindre, c'est de craindre quelque chose » [1]).

Il est, malgré cela, prudent et modéré, mais ce qui inspire cette mesure, c'est avant tout, la grande envergure de son esprit qui lui donne sans cesse la vue du bien complet de l'homme, devant lequel tout plaisir particulier doit céder, et, plus encore, la vue du bien le plus large, du bien général, auquel tout effort personnel doit se soumettre.

Ainsi donc il est prudent par une magnanimité dont il voudrait pénétrer tout homme, tout chrétien surtout, en lui faisant prendre conscience de la haute dignité qu'il revêt lorsqu'il trouve et garde sa place dans l'harmonieux ensemble que la création élève à la gloire du Tout-Puissant.

Il a la grande supériorité d'être si persuadé de sa doctrine qu'il la vit ; et ainsi il convainc, car, au dire de saint

1) Leçon inaugurale du cours de Philosophie, oct. 1882. Cité *Œuvres Pastor.*, II, p. 125.

Thomas, les hommes se laissent plus persuader, dans le domaine des mœurs, par les exemples que par les discours.

Ne pourrait-on pas lui appliquer en toute vérité la conclusion de sa remarquable conférence sur les principes d'éducation chrétienne, faite à Vienne, en 1912 ? « Que notre amour pour Dieu pénètre toute notre moralité et qu'il n'y ait pas, si possible, une seule démarche de notre vie morale qui ne nous mène jusqu'au trône de Dieu.

« Oh ! la merveilleuse grandeur, oh ! la triomphante unité d'une pareille vie.

» A quoi la comparerai-je ?

» Contemplez la majesté sereine de nos cathédrales gothiques : ces arceaux qui retombent sur les piliers auxquels s'arc-boutent les contreforts, base d'élan de la voûte qui monte légère vers l'Eternel ; ces deux rangées parallèles de colonnes qui mènent le regard vers le sanctuaire ; tous ces organes de pierre dont les fonctions convergent vers l'autel silencieux, où s'immole mystérieusement Celui qui s'est chargé de nous conduire à Dieu : quelle concentration de forces, quelle synthèse d'ordre, quelle stabilité, quelle unité !

« L'homme moral, qui est un caractère, est ce chef-d'œuvre vivant de l'art constructif. Sur les assises naturelles de son tempérament, il a bâti sa vertu. Secondé par ses passions dont il s'est fait des auxiliaires, il maîtrise les forces qui, dans le jeu de ses puissances, s'entr'aident ou s'entrechoquent, et les soumet à l'équilibre. Chaque jour, les matériaux taillés et ciselés de ses œuvres élèvent sa structure intérieure. Et cette structure a une âme, nourricière du sacrifice : la charité ; et, tandis que cette vie morale, transfigurée par la grâce, attire vers le point de convergence de la totalité de sa donation nos regards et nos désirs, nous avons le sentiment délicieux que, nous aussi, nous nous approchons de Dieu » [1]).

PIERRE HARMIGNIE.

1) *Œuvres Pastorales*, III, 398-399.

X

L'ESTHÉTICIEN

Le Cardinal Mercier n'a pas composé de traité d'esthétique ; il ne s'est pas adonné spécialement à la philosophie de l'art.

Mais, comme il avait formé le projet de renouveler à la flamme du thomisme l'ensemble de la philosophie, il ne pouvait laisser hors de ses prises le problème du beau. Sa synthèse serait demeurée incomplète si elle avait négligé ce département philosophique auquel les modernes ont donné une si grande importance.

Aussi pouvons-nous aisément nous rendre compte de sa conception de l'esthétique et de l'art.

Dès la première année de la *Revue néo-scolastique* (1894), il y publiait plusieurs articles intitulés *Du beau dans la nature et dans l'art.*

Bientôt il consacrait tout un chapitre de sa *Métaphysique générale* à l'étude du beau « expression de l'ordre et de la perfection ».

Parvenu aux dernières années de sa vie, il profitait de l'occasion que lui offrait le septième centenaire de Dante, pour retrouver, concrétisée dans le *Divine Comédie*, avec toute la perfection dont l'esprit humain est capable, la conception qu'il s'était faite, lui philosophe thomiste, de la beauté artistique. De là les pages de si haute inspiration, d'émotion si intense, d'expression si nuancée qu'il lut à l'Académie royale de Belgique en 1921, sous le titre *Le génie poétique de Dante.*

*
* *

Au reste l'art ne pouvait laisser indifférent, il devait préoccuper vivement une âme aussi ouverte et aussi fine, un éducateur aussi complet qu'était le Cardinal Mercier. Les chefs-d'œuvre de tout ordre — belles-lettres ou beaux-arts — atteignaient d'emblée chez lui des fibres toujours vibrantes. Sa sensibilité exquise réagissait à tout contact de beauté et procurait à sa raison les matériaux d'un jugement personnel, averti, admirablement pondéré. Il était convaincu qu'il manque un élément essentiel à toute formation humaine, si le beau n'y occupe pas une place. La mentalité se rétrécit et se desséche à ne vouloir considérer que le vrai.

C'est cette pensée qui lui faisait écrire à la fin de son traité de *Logique :*

« La préoccupation exclusive du vrai, l'application constante à ne considérer chaque chose que par rapport à l'intelligence, peuvent altérer la loi d'harmonie qui doit présider au développement de nos facultés. La méthode scolastique qui partage, d'ailleurs, en cela l'inconvénient et les avantages de toute méthode scientifique, considère dans les choses exclusivement « le vrai » ; par principe elle se place en dehors et au-dessus du domaine de la sensibilité et de la volonté ; elle ne met en mouvement qu'une seule faculté, l'intelligence.

» On ne saurait se tenir impunément à ce régime intellectuel. Il n'exerce et ne perfectionne qu'une partie de nous-mêmes, partie fondamentale et essentielle, il est vrai, mais qui n'est pourtant par tout l'homme. Lorsqu'il prédomine dans un esprit, il lui donne une tournure trop spéculative, lui retranche le sens de la complexité des choses...

» Enfin, il est à peine besoin de dire que l'abus de la méthode scolastique peut amener la perte du sentiment de la forme. La culture littéraire parera aux dangers d'une

formation exclusivement abstraite, logique, « intellectualiste ».

*
* *

Il n'est pas étonnant que, soucieux à ce point de culture artistique et littéraire, le philosophe se soit plu à illustrer maintes fois ses démonstrations d'extraits poétiques et ces extraits à qui les aurait-il empruntés sinon au poète-philosophe et thomiste par excellence, à Dante dont, sans doute, il avait dès longtemps, semblable en cela à notre grand historien Godefroid Kurth, savouré en des lectures et méditations répétées les multiples et fécondes beautés insoupçonnées de la foule impatiente ?

Les dernières pages de la *Métaphysique générale*, qui traitent de « la fin relative transcendante de l'univers », l'amenant à paraphraser ce texte de saint Thomas : « L'ordre de l'univers est pour le premier moteur ; il est destiné à développer dans l'univers ordonné le plan conçu et voulu par le premier moteur. En conséquence, le premier moteur est le principe de toute l'ordonnance de l'univers », le Cardinal ne trouve rien de mieux pour donner à sa pensée tout son relief que les stances du *Paradis* où l'altissime poète chante « cet ordre immortel... qui rend le monde à Dieu semblable ».

De même, en plusieurs endroits de sa *Psychologie*, à propos de la création et de la destinée de l'âme humaine, Dante est évoqué, à côté de saint Augustin, pour faire cortège à l'ange de l'Ecole et c'est avec amour que le Cardinal transcrit les stances du *Purgatoire*, de *l'Enfer* et du *Paradis* où les images surgissent, amples, profondes, sublimes, éveillant tout un monde de pensées.

« Vous qui entrez, quittez toute espérance

. . . . . .

» O lumière éternelle, qui seule en toi-même résides,
Qui seule te penses, et qui pensée par toi
Et te pensant toi-même t'aimes et te souris

. . . . . .

» Lumière intellectuelle pleine d'amour,
D'amour du vrai tout plein de joie,
D'une joie qui domine toutes les joies ».

*
* *

Comme toutes les parties de sa philosophie, l'esthétique du Cardinal Mercier apparaît puisée aux sources les plus pures de l'aristotélisme et du thomisme, rajeunie au contact des théories modernes, vivifiée par l'étude des chefs-d'œuvre de tous les temps et de toutes les écoles.

Elle est donc empreinte d'un caractère de réalisme. La dénomination de naturalisme ne lui aurait même pas répugné, si elle n'avait déjà été utilisée et chargée d'une signification inacceptable pour un thomiste. « La théorie qui assigne pour but aux beaux-arts la conception et l'expression par des formes sensibles de l'idéal tel que nous l'avons défini tout à l'heure, nous semble résumer les principes essentiels de l'esthétique. Si le terme n'avait pas reçu par l'usage une autre acception, nous dirions que c'est là le *naturalisme* sainement entendu ». Ainsi s'exprimait-il au cours des articles publiés en 1894 dans la *Revue néo-scolastique*.

La beauté est fondée sur la vérité, les éléments de l'idéal sont pris dans la réalité qui environne l'artiste et frappe ses sens. De l'artiste surtout il convient de dire : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens ».

Les grands artistes du moyen âge — Dante surtout — ont été de grands réalistes en dépit du symbolisme qui circule à pleins flots dans leurs œuvres.

Nulle trace dans la conception esthétique du Cardinal de cet idéalisme platonicien et plotinien qui confond l'idéal et l'absolu et qu'un des premiers disciples du Cardinal, alors secrétaire de la Revue, M. Maurice De Wulf, analysait à cette même époque dans une série d'articles.

A la différence de certains néo-thomistes contemporains, le Cardinal Mercier n'admet même pas que le beau soit un transcendantal, en toute rigueur de terme.

« Les propriétés *transcendantales* appartiennent à l'être *comme tel*, écrit-il dans sa *Métaphysique*. Or, les choses, comme telles, ne sont pas belles. La beauté n'est donc pas un attribut transcendantal du réel.

» Les choses ne sont belles que lorsqu'elles sont mises *en rapport avec un idéal* dont elles deviennent, comme *œuvres*, l'expression.

» Néanmoins, toute œuvre réalisée dans la nature, est une expression heureuse de la sagesse et de la puissance du divin Artiste qui l'a réalisée.

» A ce titre, elle est belle : Elle possède une constitution, un ensemble de propriétés, des principes d'opération, bref, un ordre capable de manifester à l'intelligence les trésors de perfection qu'elle recèle, de lui faire comprendre le dessein dont elle est la copie et admirer l'idéal dont elle est un lointain reflet.

» *Toute chose* de la nature est donc *fondamentalement* belle. Les êtres qui passent vulgairement pour laids, grossiers, ou même répugnants, tels que le cloporte, la taupe, le porc, le singe sont beaux. Le naturaliste admire leur organisme, leurs opérations, leurs mœurs.

» Il reste, cependant, que tout être *n'est pas formellement beau*, et que *tout* dans l'être *n'est pas beau*.

» Le beauté n'appartient pas *formellement* aux choses, en leur état absolu, mais aux *œuvres* considérées en rapport avec leur idéal. Encore faut-il qu'elles soient présentées à un sujet capable de les comprendre.

» Dans les êtres de la nature, *tout n'est pas beau*, car aucun d'eux ne réalise adéquatement la perfection de sa nature idéale : tout être a ses défauts, ses anomalies ; il se rencontre même accidentellement des monstres. Il y a du laid dans la nature, comme il s'y trouve du mal » [1]).

Les éléments essentiels du beau, c'est en scrutant les textes sobres de l'ange de l'Ecole, en leur faisant donner

1) *Métaphysique générale*, 4e édit., pp. 595-596.

tout ce qu'ils contiennent en puissance, que le fervent disciple de saint Thomas les retrouve pour nous les proposer : intégrité ou perfection, proportion ou harmonie, clarté ou splendeur.

La beauté n'apparaît que lorsqu'on met en valeur et fait resplendir des proportions. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'opposer le beau dans la nature et le beau dans l'art. Une forme d'art, si rudimentaire qu'on la suppose, est nécessaire pour dégager et manifester les charmes de la nature. L'artiste en est capable, tandis que le profane y est impuissant ou ne s'en préoccupe même pas.

L'enseignement que donnaient déjà, sous forme générale, les pages du traité de *Métaphysique* est repris à propos de Dante : « Il ne suffit pas que la nature soit pour qu'elle soit belle, il faut qu'elle soit comprise et aimée » [1]).

*
* *

S'exprimer ainsi n'est-ce point risquer de verser dans une esthétique subjectiviste ?

Non ! Le thomisme se tient dans un juste milieu entre l'objectivisme et le subjectivisme. « Le beau suppose toujours, selon nous, une *double harmonie*, une harmonie dans *l'objet* lui-même, et une harmonie *entre l'objet* perçu et *le sujet* qui le perçoit... L'harmonie considérée *objectivement*, c'est l'ordre ou la perfection ; l'harmonie *entre l'objet et le sujet*, c'est la correspondance entre la manifestation de l'ordre ou de la perfection et la capacité naturelle du sujet qui doit l'apprécier » [2]).

Eminent est donc le rôle de l'artiste digne de ce grand nom ! Le Cardinal Mercier le voyait se dresser devant lui dans le personnalité de Dante ; personnalité originale, sincère, vibrante. Ce sont bien là les éléments sans lesquels il n'y a pas de grand artiste.

1) *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* (Académie royale de Belgique), 1921, nº 6, p. 281. Bruxelles, Lamertin-Hayez.
2) *Du beau dans la nature et dans l'art. Revue Néo-Scolastique*, 1894.

« Je suis une âme que fait vibrer l'amour, dit-il de lui-même au chant XXIV du *Purgatoire* ; quand je sens que son souffle passe, je note les vibrations que je recueille, et, sous leur dictée, je les traduis en signes ». « Confidence délicieuse, écrit le Cardinal Mercier, qui voudrait nous faire deviner, à nous profanes, comment on devient poète »[1]).

Dès lors, n'est-ce pas un non-sens que de prétendre obliger l'artiste à une réceptivité indifférente ? Comment voulez-vous qu'il nous émeuve s'il n'est pas lui-même ému ? Comment lui demander l'émotion si vous lui déniez le droit d'exprimer ce qu'il a senti, ce qui fait sa vie intellectuelle et morale, ses pensées intimes, ses convictions profondes, sa conception de l'existence, du monde, de Dieu ?

Sans doute le beau s'adresse d'abord aux facultés perceptives et principalement à l'intelligence.

Si d'une part elle porte l'empreinte du réalisme, l'esthétique du Cardinal Mercier porte d'autre part l'empreinte de l'intellectualisme ; elle répudie nettement les théories d'un Guyau qui tendent à assimiler l'impression d'art à n'importe quelle jouissance issue des fonctions de la nutrition ou de la reproduction.

Mais le beau s'adresse médiatement aux facultés émotives : « puisqu'il est ce dont la connaissance fait plaisir... on exprime cette correspondance adéquate du beau avec l'âme entière, en disant qu'il *charme*, qu'il *ravit* »[2]).

Or on ne ravit pas, si l'on n'est d'abord soi-même ravi.

« Plus la sincérité est profonde, plus complètement elle s'empare de la pensée, de l'imagination, de la sensibilité, de la foi, de la flamme d'apostolat de l'artiste, plus aussi s'intensifie la puissance de conception, d'imagination, d'émotion communicative de l'œuvre d'art et plus l'œuvre est belle.

Alors vous qui, au nom de la critique littéraire, repro-

1) *Loc. cit.*, p. 281.
2) *Métaphysique générale*, p. 566.

cheriez à Dante d'avoir fait œuvre de foi et d'apostolat, vous n'atteindriez pas le poète altissime, mais vous blesseriez de vos coups d'épingle la notion la plus élémentaire de l'art, de la poésie » [1]).

Réaliste, incorporant à son poème tout ce que la nature ambiante a pu lui procurer de visions suggestives et aussi tout ce que la science de son temps a pu lui livrer des secrets de la nature, Dante n'a pas craint de chanter sa foi, son espérance, son amour surnaturalisé en Dieu, il a fait œuvre d'apôtre en même temps que d'artiste. Et le Cardinal ose le rapprocher des prophètes, parce qu'il a tenté de nous donner par ses fresques grandioses un tableau de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis, qui nous détourne de Satan et nous oriente vers Dieu.

Protestation contre le dilettantisme décevant qui n'a jamais enfanté que des œuvres non viables.

*
* *

Des hommes, partis de points bien différents de l'horizon intellectuel, un Hello, un Tolstoï se sont rencontrés dans un égal mépris pour l'art dilettante, vide de conviction et d'amour, et l'on n'a pas oublié les fortes pages où un Bourget, un Taine, désertant l'amoralisme à la mode, proclamaient la responsabilité de l'artiste et la valeur esthétique de la bienfaisance des œuvres d'art. Mainte page du Cardinal Mercier fait écho à ces retentissantes déclarations :

« L'art ne relève que de lui-même, a-t-on dit ; il n'est ni moral, ni immoral, il est amoral.

» Erreur, irréflexion !

» Le but intrinsèque de l'art est de faire impression, d'émouvoir. Une œuvre qui ne porte pas en elle-même une source vive d'émotions n'est pas une œuvre d'art.

1) *Loc. cit.*, p. 282.

» Or, si l'émotion n'est ni vraie ni fausse, elle est bonne ou mauvaise.

» Elle favorise les dispositions profondes de l'âme à aimer ce qui est honnête, élevé, porte à l'oubli de soi, au désintéressement, au sacrifice : elle est bonne, alors, bienfaisante, ennoblissante. Elle appelle à l'égoïsme, au culte de soi, flatte la volupté : elle est malfaisante, meurtrière.

» Toute œuvre d'art puissante incite au bien ou au mal, a donc sa répercussion sur les dispositions d'âme de la société » [1]).

Ainsi, encore une fois, l'étude sur Dante rejoint les pages de la *Métaphysique* où le Cardinal avait traité ex professo des rapports qui doivent exister entre l'art et la morale. Il s'y demandait si la formule célèbre « l'art pour l'art » n'a aucun sens légitime et il répondait qu'elle est acceptable pour autant qu'elle prétend reconnaître à l'art une fin intrinsèque, c'est-à-dire l'expression du beau. Cela ne veut pas dire que l'art soit étranger à la moralité, il ne peut l'être puisque « l'œuvre d'art est, *de sa nature*, abstraction faite des intentions objectives de l'artiste, nécessairement en rapport avec la volonté pour l'exciter à rechercher et à aimer, soit un bien, soit un mal, soit une chose moralement indifférente ».

D'une part « l'artiste n'est pas un prédicateur ». D'autre part l'art « n'exclut point » un but positivement moral ou religieux.

» Aussi bien, ajoutait-il, les faits parlent plus haut que les discussions. Les pieuses fresques de Fra Angelico, la Cène de Léonard de Vinci ; la poésie des livres sacrés et des hymnes liturgiques ; la majesté des cathédrales chrétiennes, la noblesse du chant grégorien ne sont-elles pas d'immortels chefs-d'œuvre enfantés par l'inspiration religieuse ?... Plus l'ordre, physique ou moral, resplendit dans une œuvre, plus elle est belle et capable de pro-

1) *Le génie poétique de Dante, loc. cit.*, p. 278.

duire, sur ceux qui savent la comprendre, l'impression du beau »[1]).

*
* *

D'instinct, l'aristotélicien et le thomiste invoquait les réalisations artistiques les plus parfaites pour étayer sa thèse.

Or le grand art est foncièrement symboliste; il exprime une idée sous des formes sensibles.

Le grand artiste est un penseur doué d'imagination vive, de sensibilité aiguë. Sa pensée se revêt naturellement des couleurs de l'image, elle s'anime au foyer de la sensibilité.

Non moins que sa vaste information scientifique et son culte pour la philosophie thomiste, le symbolisme de l'auteur de la *Divine Comédie* devait séduire le Cardinal Mercier. Son poème est comme cette « forêt de symboles » dont a parlé Baudelaire. En toute vérité on pourrait dire de lui ce que Baudelaire disait de la nature :

> « La nature est un temple où de vivants piliers
> Laissent parfois sortir de confuses paroles
> L'homme y passe à travers des forêts de symboles
> Qui l'observent avec des regards familiers ».

« La continuité du symbole, écrivait le cardinal Mercier, est l'allégorie.

» L'allégorie est à la fois la pierre d'achoppement et le charme profond de l'épopée dantesque.

» Incomprise, elle est une énigme, elle agace, déconcerte, décourage.

» Devinée, pénétrée, savourée, elle devient pour l'esprit une source intarissable de jouissances de qualité supérieure.

» Se mettre à l'école de Dante, c'est scruter, tout d'abord, et interpréter son langage allégorique, déchiffrer le sens immédiat du symbole, la qualité du donné terrestre, l'idée

1) *Métaphysique générale*, pp. 613 à 615.

de l'événement humain, afin de comprendre ensuite, plus haut, la révélation du mystère céleste, l'unité majestueuse de l'œuvre de la Rédemption surnaturelle du monde par l'avènement de la justice, par la folie de la Croix et par le martyre de l'Eglise.

» La pérennité du charme de l'épopée dantesque a sa source dans les découvertes toujours renouvelées de l'intuition allégorique »[1]).

Ainsi l'ampleur, la magnificence, les richesses infinies du symbolisme dantesque resplendissaient aux yeux de l'esthéticien comme une des plus hautes manifestations de l'art littéraire, et il avouait ne trouver dans l'art pictural qu'un terme de comparaison, « l'Agneau mystique » des frères Van Eyck.

Les deux chefs-d'œuvre que le professeur de métaphysique s'était plu à vanter, il a un quart de siècle, l'académicien de ces dernières années les célébrait d'une parole toujours aussi enthousiaste.

« *Qualis ab incepto* ». Le regard invariablement fixé sur les sommets, en esthétique et philosophie de l'art comme dans tous les autres champs de la pensée humaine.

GEORGES LEGRAND.

1) *Le génie poétique de Dante, loc. cit.*, p. 286.

XI

L'ÉCRIVAIN SPIRITUEL

La meilleure manière de désigner quelqu'un n'est pas de prononcer le nom qu'il porte parmi les hommes mais bien plutôt de découvrir le nom que, dans le secret de son âme, lui-même donne à son Dieu.

Pour le Cardinal Mercier, Dieu n'était pas d'abord un maître incontestable, un souverain péremptoire, et jamais il n'aurait souscrit à la proposition kantienne qui fait de la loi la réalité suprême et de l'amour d'une loi toute la vertu. « S'astreindre servilement à un régime dont on n'a pas compris le sens » [1]), était à ses yeux non pas la forme parfaite de la religion mais son insignifiante caricature.

Pas plus qu'il n'était d'abord la Volonté qui contraint Dieu n'était, dans l'âme du Cardinal Mercier, la Justice qui punit. Pendant près de deux siècles tous les efforts du Jansénisme se sont tendus pour faire prévaloir chez nos chrétiens cette notion du Dieu Terrible. On peut dire que de ce Jansénisme il n'y a pas la moindre trace dans l'œuvre ou l'esprit du Cardinal. Même aux jours les plus sombres de l'occupation allemande, alors que les déportations de civils belges et les malheurs sans nom de ses diocésains auraient pu lui inspirer des pensées de vengeance divine et lui dicter des phrases d'épouvante, il écrit tranquillement une longue pastorale recommandant de « croire au divin

1) *A mes Séminaristes*, 2e éd., p. 50.

amour » [1]), et il exhorte son clergé à redoubler de « douceur, de force d'âme, de charité, et de sérénité » [2]).

S'il avait dû choisir lui-même le nom qu'il aurait donné à son Dieu, le nom qui exprimât le plus pleinement pour lui la réalité suprême dont il sentait dépendre tout son être, je crois bien que reprenant avec adoration l'épithète inventée jadis par le mépris, il aurait appelé son Dieu, comme les Juifs appelaient le Christ au soir de son trépas, *seductor*, celui qui fascine et qui enchante.

La Vérité, pour ce professeur de philosophie, n'était pas seulement ni même d'abord une conclusion devant laquelle on s'incline ; elle n'était pas uniquement un objet de preuve ni le terme d'une recherche ; elle était prenante plus que prise, captivante par son charme propre. La Science humaine, et son foyer central le Verbe, ont toujours gardé pour le Cardinal Mercier, et au sens le plus élevé du mot, quelque chose d'ensorcelant.

Comme saint Augustin, que la lecture des livres platoniciens jetait dans l'extase, le Cardinal Mercier connaissait le « ravissement » de l'esprit en face du réel, et le repos de l'âme en Dieu. Quand il décrit l'œuvre de science, ou le travail de la prière, ou le progrès d'une vocation, des expressions presque identiques reviennent sous sa plume. Il s'agit de « sentir délicieusement les premiers appels de Dieu » [3]), de se laisser conduire « dans la joie la plus pure », d'être « inondé de joie » ; d'éprouver « le charme de la présence de Dieu » et d'être « captivé par l'attrait de l'amour divin » [4]). Lui qui avait passé tant d'années de sa vie et toute sa jeunesse à l'étude des philosophies abstraites, il ne s'y est jamais desséché. L'étude était à ses yeux, non une corvée, mais un splendide privilège, une fête de l'intelligence, et jusque dans l'effort qu'elle requiert, il

1) Elle est du 11 février 1917, cf. *Œuvres Pastorales*, III, 382.
2) *Ibid.*, p. 390.
3) *A mes Séminaristes*, 2e éd., p. 11.
4) *Ibid.*, pp. 15, 21, 23 et passim.

voulait retrouver quelque chose de cette âpre jouissance qu'apporte la lutte à un athlète. Il croyait — avec raison — que la foi la plus robuste est la plus lumineuse et que le christianisme le plus ferme est toujours le plus sincère et le plus riche. Aussi quand il lui fallut porter sur le modernisme, dénoncé subitement par Pie X, le jugement que tout le monde attendait, il ne voulut pas, cédant aux conseils de panique, condamner la recherche savante comme si elle était responsable de l'orgueil de l'esprit et des aberrations de la doctrine, il ne voulut pas renforcer les interdictions ni fermer les fenêtres, mais il recommanda à tous ses diocésains « de perfectionner leur instruction religieuse » [1]) et il déclara que la science catholique, loyalement cultivée à Louvain, était assez puissante pour préserver du modernisme les neuf provinces du pays. Il était persuadé — et il le dit — que la foi ne courrait pas de danger chez nous tant que la véritable science serait en honneur parmi nos catholiques [2]). Il y avait un certain mérite alors à prononcer de pareilles phrases et à diagnostiquer dans le modernisme beaucoup moins une affirmation arrogante et un délire d'orgueil qu'un symptôme de défiance, une forme d'appauvrissement et une maladie d'inanition. « Catholicisme est synonyme d'élargissement intellectuel » [3]). Persuadé que les disciples du Christ sont enfants de lumière, le Cardinal n'avait aucun goût pour les timidités et les défiances, et les mesures policières lui semblaient un moyen fort insuffisant et souvent dangereux de garder la foi dans les âmes » [4]). Il s'en remettait à la « force même du vrai ». Son optimisme allègre l'empêcha, semble-t-il, de croire à la perversité consciente ou à l'infirmité volontaire des méchants. Et chaque fois qu'il rencontra

1) *Œuvres Pastorales*, II, p. 377.

2) *Ibid.*, p. 378, ou encore dans *Le Modernisme*, Paris, Bloud, Collection Science et religion, pp. 42-43.

3) *Œuvres Pastorales*, I, p. 320.

4) *Ibid.*, V, 94.

sur sa route la haine systématique, le parti pris de mal faire, il en demeura étonné comme d'une monstrueuse exception, irrité comme d'une fausse note au milieu d'un très beau concert. Il fallut l'évidence des crimes de l'armée allemande, les listes des prêtres innocents fusillés par douzaines pour lui faire écrire sa célèbre Pastorale de Noël 1914[1]).

Après le bombardement et la prise d'Anvers il avait envoyé à son clergé une lettre qui respirait encore la confiance honnête dans la parole du gouvernement militaire occupant[2]). Il a d'ailleurs un jour, au Palais des académies à Bruxelles, le 28 juillet 1907, prononcé ces paroles à la fois presque ingénues et pourtant si profondes : « Lorsque » je descends au fond de moi-même et que j'analyse mes » sentiments, je ne puis pas me persuader que des membres » de la famille humaine qui se comprendraient, pussent » vouloir autre chose que de s'aimer les uns les autres »[3]).

Comme tous les hommes, et surtout comme les gens heureux, c'est à travers son optique à lui que le Cardinal Mercier comprenait les autres. Sa piété était à base de sérénité joyeuse. Il aimait tout ce qui donne de la perspective, de l'élan ; ce qui anime et exalte. Chez lui l'impression initiale était souvent déterminante. Les choses qui le dégoûtaient avaient peu de chance de n'être point condamnées, et ce qui le ravissait, par cela même, était déjà presque adopté. Dans sa philosophie, redoutant la sécheresse de la pure métaphysique, il voulait de l'expérience ; il appelait celle-ci « l'unique pourvoyeuse du monde intelligible[4]) » et il aimait à se promener à travers l'immensité des sciences d'observation, à glaner de-ci de-là des conclusions ou des découvertes, pour donner aux abstractions dialectiques et aux théorèmes décharnés les couleurs et le mouvement de

1) *Œuvres Pastorales*, V, p. 49.
2) Elle est du 16 oct. 1914. Cf. *ibid.*, V, p. 38.
3) C'était à l'assemblée générale des Œuvres de Patronage. Cf. *ibid.*, I, p. 273.
4) *Œuvres Pastorales*, I, p. 331.

la vie réelle. L'expérience, pensait-il, devait comme le souffle d'Ezéchiel refaire des hommes robustes avec les ossements arides de la logique.

Il transporta ce même souci de la « chose à palper » dans sa théorie de la prière. Là encore il lui fallait un élément de séduction. Lui si régulier, si fidèle à sa méditation quotidienne et que chaque aurore à 5 1/2 h., trouvait à genoux, en oraison, il semblait avoir peur que le mécanisme des méthodes « cognitives », comme il disait, et qu'il préconisait dans le domaine scientifique et philosophique, n'enlevât de leur souplesse et de leur libre jeu aux mouvements spontanés de l'amour. Il a fait une critique assez âpre de cette méditation qui n'est que la « concentration de la pensée sur un point de la vie chrétienne » et qui doit aboutir, après « le travail de tête », à des résolutions pratiques. Il lui semblait que ce long circuit « de la tête au cœur » pourrait être avantageusement supprimé et, sans parvenir toujours à préciser tout à fait sa pensée, il préconisait une méthode — car il en faut bien une — plus expéditive et surtout plus savoureuse : la méthode du cœur à cœur avec Dieu [1]). Il croyait que la volonté peut être ainsi sollicitée, enflammée par un contact immédiat. Et il rejetait la notion purement « intellectualiste » de la méditation. Puisque, pensait-il, « d'elle-même l'âme humaine s'élance vers Dieu, comme les corps plus légers que l'air montent vers le ciel, comme la limaille de fer va vers l'aimant qui l'attire » [2]), il n'est pas nécessaire de stimuler laborieusement son effort, il suffit de supprimer les obstacles, de diminuer les distances, de couper les attaches, et l'âme de l'homme ira vers Dieu. Un cœur moins grand que le sien aurait peut-être reculé devant la simplicité candide de cette conclusion ; un esprit moins optimiste aurait peut-être

1) *A mes Séminaristes*. pp. 123-125.

2) Deuxième lettre Pastorale (Carême de 1907). Elle est tout entière d'allure très philosophique. Cf. *Œuvres Pastor.*, I, 179.

distingué la tendance naturelle de l'homme vers le bien, et ses tendances habituelles, psychologiques, souvent contraires à son orientation foncière, souvent vicieuses ou languissantes, et il aurait maintenu, pour le redressement de celles-ci, des exercices de réflexion laborieuse qu'il serait évidemment absurde d'appliquer à la tendance innée vers le Bien. Le Cardinal Mercier, si parfaitement loyal avec son Dieu, croyait volontiers que toutes les âmes, pleines d'un bon désir secret, ne demandaient, comme les balsamines mûres, qu'à éclater en jubilation au moindre choc. Les lentes et dures disciplines intérieures, les ascensions pénibles à coups d'efforts renouvelés, sous le fouet des résolutions prises d'avance et reprises après chaque chute, toute cette fidélité méticuleuse et presque décourageante dont les âmes ont parfois besoin comme d'une cotte de mailles bien serrées, tout cela lui paraissait un peu servile, sans enchantement, presque indigne de la joie de Bethléhem et du don royal de la grâce. La santé de l'âme n'était pas à ses yeux un heureux accident mais l'état normal et même général. La présomption était toujours en faveur de la bonne volonté. « Le fruit qui se montre sur la branche, dit le poète hindou, pourvu qu'il ne quitte pas l'arbre, est sûr de mûrir ». Le Cardinal Mercier pensait que pour mûrir, pour faire croître et s'épanouir en soi la vertu, il suffisait de rester « exposé » en face de Dieu et il croyait que cette présence divine était psychologiquement parlant, le voeu profond, le voeu le plus intime des âmes fidèles, et même des âmes égarées.

La vie de prière, pour lui, devait être une « splendeur » ; comme la vertu, normalement, était une joie. Les déclarations abondent sous sa plume, comme elles se répétaient sur ses lèvres dans toutes ses « directions » spirituelles. Ses « œuvres pastorales » débutent par cette formule, que seul le contexte peut expliquer : la douleur est men-

songère [1]). Il arrive à Malines « avec une confiance joyeuse », sa nomination « l'ayant trouvé parfaitement calme » [2]). Dans sa première lettre à son diocèse il assure que « la joie est la disposition spontanée des âmes chrétiennes » et qu'une vraie loi, une loi presque scientifique, veut que « les chrétiens soient heureux » [3]). Il avait lu et admiré William James et son ouvrage sur les *Variétés de l'expérience religieuse*, popularisé par la traduction française du protestant Frank Abauzit. Il ne s'aveuglait pas sur les évidentes lacunes de cette religion purement psychologique, mais il voulait en retenir quelque chose : l'affirmation vaillante qui en faisait le fond. « Dans la religion, dit James, ... le service de Dieu ne pèse jamais comme un joug ; il ne s'agit plus (comme chez les stoïciens) de soumission douloureuse, c'est l'acceptation joyeuse, tantôt plus sereine, tantôt plus vibrante, et qui peut aller jusqu'à l'enthousiasme ». Cette phrase avait paru précieuse à l'archevêque de Malines et dans sa première pastorale, se souvenant encore de ses leçons de professeur, il prenait au psychologue incroyant d'Amérique une de ses formules, ou plutôt un de ses aveux, et redisait lui aussi que « la religion est une joie » [4]).

Plus tard, aux jeunes catholiques gantois qui éditent leur almanach estudiantin, il écrira, en le soulignant encore, son impératif de prédilection : soyez gais, pleins d'entrain ; aimez la joie, j'entends la joie saine, celle qui est l'épanouissement naturel d'une conscience sans reproches » [5]).

On se tromperait si on ne voyait dans ces formules et dans toute cette attitude du Cardinal Mercier que des accès de bonne humeur contagieuse ; on se tromperait bien davantage encore si on s'imaginait qu'il ignorait la souf-

1) t. I, p. 3.
2) *ibid.*, p. 31.
3) *ibid.*, pp. 51-56.
4) *Œuvres pastorales*. I, 60.
5) *Ibid.*, III, 156 (25 novembre 1910).

france et qu'il voulait faire partager aux autres des expériences de vie facile. Son optimisme était fondé en doctrine, et la joie qu'il requiert des chrétiens, c'est la joie de l'âme unifiée. La vertu n'est pas pour lui une sorte de guerre intestine ; elle est une harmonie, mais une harmonie qui ne s'établit pas du premier coup. « Il faut garder confiance dans la nature humaine » [1]) et pourtant l'Emile de Jean-Jacques Rousseau n'est qu'un type imaginaire [2]). La sérénité de l'âme sainte n'est pas un patrimoine, ni surtout un patrimoine inaliénable. Le désir de l'homme, son désir le plus intime est bon, et l'éducateur doit s'appuyer sur ce désir pour faire monter l'âme « à une liberté plus entière » [3]).

Nulle doctrine peut-être mieux que celle de saint Thomas ne préserve les esprits de ce manichéisme inconscient qui, réfuté en théorie, s'attarde encore dans la pratique de tant d'honnêtes chrétiens. Opposer comme des antagonistes la grâce et la nature, la terre et le ciel, la vie présente et la vie future, la Science et la Foi, le monde et Dieu, le corps et l'âme, le disciple et le maître, l'action et la prière, la beauté et la dévotion, le bon esprit et l'esprit tout court, c'est emboîter le pas à la tradition paresseuse et meurtrière qui nous vient des anciens dualistes, c'est renouveler et amplifier les fameuses « antithèses » de Marcion et altérer gravement la pureté de l'affirmation chrétienne. Le Cardinal Mercier avait, pendant de longues années, appris à l'école de saint Thomas que Dieu et son œuvre n'étaient pas plus en opposition que notre raison ne l'était avec notre foi. Il savait que la haine n'est jamais un principe premier, qu'elle n'est qu'un amour retourné, et que le mal lui-même, le mal obstiné de l'enfer, malgré tout, doit encore servir au vaste plan de la miséricorde divine. Il fallait donc que l'action parfaite lui apparût non comme une diminu-

1) *Œuvres Pastorales*, I, 297.
2) *A mes Séminaristes*, p. 15.
3) *ibid.*, p. 166.

tion mais comme un agrandissement : non comme une séparation violente, comme une malédiction jetée sur les choses éphémères, mais comme une bénédiction conquérante, comme un avènement glorieux et comme les prémices d'un ordre éternel. Le sacrifice pour lui ne pouvait être que de transformation ; l'ascèse s'orientait vers la terre promise et vers la vie plus abondante. Il a écrit, sans doute, à la manière usuelle, dans sa *Retraite Sacerdotale*, que le monde visible était « destiné à disparaître un jour »[1]), et il a ajouté, sans que la pensée en devînt beaucoup plus claire, que ce serait « sous le violent coup de pioche de la ruine définitive », mais il semble bien qu'il n'ait jamais envisagé l'anéantissement de la matière comme une « fin » du monde, au sens philosophique du mot, et il est sûr qu'il n'a jamais condamné les choses belles, sous le prétexte qu'elles étaient fragiles. Il essayait de mettre un rayon de poésie même dans les paysages lunaires de la philosophie abstraite et il illustrait avec des citations de Dante les théorèmes péripatéticiens du Premier Moteur. Il allait glaner des comparaisons pittoresques dans le champ des sciences ou de l'observation coutumière, pour rendre la doctrine plus savoureuse. Il se préoccupait de la pureté du chant d'église : la chose lui tenait vraiment à cœur.

Cardinal, il s'intéressait personnellement aux sports, il constatait avec joie l'effet moralisateur du football ; il n'a pas craint de le dire, sans périphrases, dans ses œuvres pastorales [2]). Il établissait lui-même une coupe qui se dispute encore régulièrement et dans ses instructions au clergé il donnait des conseils au sujet des fleurs à placer sur l'autel pendant l'été, et des branches de houx, chargées de fruits rouges, et qui décorent si bien un retable en hiver.

Tout ce qui était vraiment beau lui paraissait naturellement fait pour la prière.

1) *Retraite pastorale*. p. 71.
2) t. III, pp. 31, 32.

Et son goût prononcé pour les splendeurs de la liturgie se rattache à la même origine psychologique, et se justifie par les mêmes principes doctrinaux.

La liturgie, c'est-à-dire, « dans son acception large, l'ensemble des rites du culte extérieur public » [1]), il l'avait vue pratiquée dans les abbayes bénédictines et il en avait été, encore une fois, enchanté. Il aurait voulu faire partager à tout le monde et propager jusque dans les plus humbles paroisses ce grand amour pour les détails, en apparence les plus infimes, du culte public. Il croyait à la valeur pédagogique de la liturgie même savante, il croyait surtout à sa valeur intrinsèque et à la gloire divine que procure la prière collective des fidèles. Rien n'était pour lui sans vertu. Il recommandait à ses prêtres de prévenir le vœu de la rubrique et de lire le martyrologe même quand ils réciteraient l'office de Prime en particulier. Les difficultés d'exécution ne l'effrayaient pas, ni l'idée qu'un martyrologe ne se transporte pas facilement. Il lui semblait que, bienfaisante pour lui, cette pieuse pratique le serait sans doute pour d'autres et jamais il n'eût consenti à garder pour lui seul un moyen de se rapprocher de Dieu.

Sa doctrine mystique ne se trouve systématisée nulle part, pas même dans ce gros volume sur la *Vie intérieure*, dans cette retraite qu'il voulut prêcher lui-même à son clergé pendant les terribles années de l'occupation allemande. Nous avons essayé de dire ailleurs [2]) comment et sous quelle influence la doctrine du Cardinal, d'abord psychologique et morale, s'était progressivement chargée d'éléments théologiques et de dogme. Là encore ce fut un « enchantement » qui se produisit. La guerre avait rendu impossibles bien des formes d'activité ; de tout le poids de leur détresse les âmes se sentaient rejetées vers Dieu, vers le mystère d'éternité, calme et miséricordieux, qui

1) *Œuvres Pastorales*, I, 116.
2) *Nouvelle Revue théologique*, avril 1926.

demeurait immuable au-dessus de la tourmente. Dans toute la Belgique envahie on constatait chez les meilleurs ce rappel puissant vers la piété profonde, cette soif de vérités dogmatiques, cette passion de se rapprocher du Verbe et, par Lui, de s'unir à la Sainte Trinité. Les premiers livres de dom Columba Marmion, malgré la censure allemande, circulaient de mains en mains. Le Cardinal voulut donner à son clergé, mieux que des exhortations morales, des instructions nettement théologiques. Il avait toujours cru que la perfection, la sainteté ne pouvaient pas être le monopole d'un petit nombre ; il lui répugnait qu'on établît entre les fidèles du Christ d'autres distinctions que les distinctions hiérarchiques du pasteur et du troupeau. L'appel du Christ s'adressant à tous les siens, les vertus les plus hautes devaient, pensait-il, être proposées à tous. Et, intrépidement, il conduisit ses deux mille prêtres sur les sommets les plus escarpés des alpes théologiques. L'entreprise était d'une splendide audace. Beaucoup d'autres y auraient lamentablement échoué. On les aurait laissés marcher, on se serait abstenu de les suivre. Le Cardinal Mercier avait un secret merveilleux pour communiquer aux autres sa confiance, et une fois de plus, malgré quelques doléances de prêtres qui doutaient de leur capacité à bien comprendre ces développements sublimes, la retraite pastorale fut un succès.

Toutefois on ne peut pas dire que le Cardinal ait songé à proposer là des synthèses personnelles. Il n'a voulu que présenter à son clergé, dans un langage très noble et avec cette conviction passionnée qu'il mettait à toute chose, la doctrine commune de l'École sur l'ordre de la grâce et les Personnes divines.

Aussi bien ce n'est pas dans ces pages que se réfugie l'originalité du grand Cardinal. Sa doctrine mystique ce fut sa vie tout entière, avec son rayonnement intense de piété et de saine fierté catholique, Il aimait grandement les âmes ; il croyait à l'action puissante, presque visible de la

grâce. Rien ne lui paraissait plus normal que la proximité de Dieu et de son action, et c'est surtout la défiance vis-à-vis de Dieu qui lui semblait la tare la plus odieuse du modernisme.

C'est un privilège assez rare de pouvoir conserver dans son âme, et simultanément, les qualités de la jeunesse et de l'âge mûr. Ordinairement l'enfant doit mourir en nous pour que l'adulte se manifeste, comme les dents de lait qui doivent tomber sous la poussée de celles qui les remplacent. Mais il arrive que des âmes gardent leur printemps avec leur automne et que sur la même branche les fruits et les fleurs continuent à s'épanouir. Le Cardinal Mercier était, semble-t-il, un de ces bienheureux privilégiés. Il aimait presque naïvement Dieu, sa Mère, son Église et ses saints.

Il garda jusqu'au bout la fraîcheur de son optimisme surnaturel. Il espérait toujours ; il parlait plus volontiers de l'avenir que du passé. Dans son œuvre, la part des « souvenirs » est minime et ne dépasse guère la valeur d'une petite poignée d'anecdotes. Demain l'intéressait prodigieusement. La veille de sa mort il attendait encore, indomptable, une amélioration de son état. Résigné à partir, heureux même de s'en aller vers Dieu, il eût certes accueilli avec joie le prophète qui lui eût annoncé, comme jadis au roi de Juda, que ses années allaient être prolongées et qu'il pourrait achever toutes ses œuvres. Achever ses œuvres ? mais, précisément, jamais il n'aurait consenti à dire d'avance : Voici ma dernière tâche ; jamais il ne se serait mis, de lui-même, au repos. Il fallut que la mort vînt lui enlever une à une toutes ses forces, et là encore il résista jusqu'au bout. Quand il expira, il avait donné ses dernières énergies.

Avant de finir, il voulut rédiger une lettre à son clergé. Très digne et très simple, sans doléance et sans recherche, il y parle en évêque à ses confrères dans le sacerdoce et leur recommande, par leur Messe quotidienne « de coopérer

à l'œuvre de la glorification de la Très Sainte Trinité et de la Rédemption du monde »[1]).

Puis il y eut le geste admirable de l'anneau épiscopal remis aux mains de Lord Halifax. Nous n'aurions pas décrit l'œuvre spirituelle du Cardinal si nous ne disions rien de cet effort pour l'Union des Eglises, qui marqua ses dernières années.

Les minutes des fameuses conversations de Malines n'ont pas été publiées et personne ne sait si elles le seront jamais. Il serait donc futile de disserter sur ce qui s'y échangea. Une chose demeure : le geste de cordialité d'un archevêque catholique envers les « frères séparés » et le symbole magnifique de cet anneau remis par les mains mourantes du Cardinal au vieillard qui consacra toute sa vie à la sainte besogne de l'Union.

Pour juger ces actes il nous faut plus de recul que nous n'en avons aujourd'hui. Les résultats réels de nos initiatives doivent souvent mûrir comme les semailles. Il est sûr que seule une pensée très haute, très catholique, très généreuse a inspiré, dans toute cette affaire si délicate, le Cardinal Mercier. Personne ne s'y est mépris, pas même ceux qui ont contesté l'opportunité de sa démarche ou la procédure des négociations.

Il a écrit un jour cette phrase que seuls des esprits chagrins pourraient mal comprendre : « La faculté maîtresse de la vie, ce n'est pas l'intelligence mais la volonté[2] »). Il voulait dire qu'on peut être très savant et très méchant et qu'on est jugé éternellement non sur ce qu'on a su mais sur ce qu'on a fait. Pensée et désir, il a tout consacré à son Dieu et à ses frères, sans jamais vouloir distinguer les deux parts ni disjoindre le second commandement du premier.

1) La lettre a été communiquée par Mgr Legraive. Le texte s'en trouve dans les journaux catholiques belges du 6 février.

2) *Œuvres Pastorales*, I, 82.

On a réuni en volumes ce qu'il a écrit comme archevêque ; lui-même surveillait ce travail dont il avait eu l'idée et qu'il jugeait bienfaisant ; on a réuni en feuillets ses écrits doctrinaux, ses allocutions, sa correspondance avec les Allemands, même ses toasts ou ses causeries intimes. On a bien fait sans doute et nous pouvons dans ces pages retrouver quelque chose de ce qu'il fut. Mais son œuvre véritable, sa grande œuvre mystique, ce sont tous les jours de sa vie sacerdotale, c'est son action éparpillée sur des centaines et des milliers d'âmes, sur ses deux mille prêtres, ses deux millions et demi de diocésains et par delà les limites du diocèse et les frontières du pays, les cœurs sans nombre qui ont, à cause de lui, battu plus fièrement pour l'honneur et pour Dieu. Et de cette œuvre, seule la main invisible a recueilli et cousu les feuillets et personne, avant le dernier jour, ne connaîtra le secret profond de celui qui trouva dans son Dieu toutes les nobles séductions.

PIERRE CHARLES, S. J.

XII

BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX DE D. MERCIER

OEuvres philosophiques

Cours de Philosophie. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Alcan.

La première ou les deux premières éditions de plusieurs volumes ont paru en autographie et portaient des titres communs légèrement différents : « Cours de Philosophie de saint Thomas d'Aquin » ou « Sommaire du cours de Philosophie selon saint Thomas d'Aquin ».

I. *Logique.*

1re édition : 1r fascicule du 1r vol. du « Cours de Philosophie », volume intitulé : « Logique et Notions d'Ontologie ou de Métaphysique générale ». — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné et Paris, Alcan, 1894, in-8°, VIII-291 pp.

2e édition : 1897, in-8°, VII-285 pp.

3e édition : 1902, in-8°, XIV-367 pp.

4e édition : 1905, in-8°, XVI-407 pp.

5e édition : 1909, in-8°, VII-407 pp.

6e édition : 1919, in-8°, VIII-408 pp.

7e édition : 1922, in-8°, XII-408 pp.

Traduit en polonais par W. Kosiakiewicza, Varsovie, 1900 ; en espagnol par Fr. Lombardia y Sanchez, Madrid, 1902 ; en portugais par F. d'Almeida, Vizeu, 1903 ; en italien par Messina et Maccarone, Rome, 1906 ; en anglais par Macpherson, New-York, 1912.

En 1891, avait paru en autographie : « Introduction à la Philosophie et cours de Logique ». — Louvain, Ch. Peeters, in-8°, 72 pp.

II. *Métaphysique générale ou Ontologie.*

1re édition : autographies.

2e édition : 2e fascicule du 1r vol. du « Cours de Philosophie », volume intitulé : « Logique et Notions d'Ontologie ou de Métaphysique générale ». — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné et Paris, Alcan, 1894, in-8°, 342 pp.

3e édition : 1902, in-8°, xx-580 pp.

4e édition : 1905, in-8°, xxiii-622 pp.

5e édition : 1910, in-8°, xxiii-620 pp.

6e édition : 1919, in-8°, xxiii-620 pp.

7e édition : 1923, in-8°, xxiii-620 pp.

Traduit en espagnol par Edm. Gonzalez-Blanco, Madrid, 1903 ; en polonais, Varsovie, 1903 ; en portugais par F. d'Almeida, Vizeu, 1904 ; en italien, Rome, 1911.

III. *Psychologie.*

1re édition et 2e édition : autographies.

3e édition : volume II du « Cours de Philosophie ». — Louvain, Peeters-Ruelens, Paris, Alcan et Bruxelles, Société belge de Librairie, 1892, 520 pp.

4e édition : volume II du « Cours de Philosophie », 2e édition. — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné et Paris, Alcan, 1894, viii-542 pp.

5e édition : 1899, in-8°, xx-583 pp.

6e édition : 1903-04, 2 tomes, in-8°, vii-377 + 394 pp.

7e édition : 1905, 2 tomes, in-8°, viii-377 + 394 pp.

8e édition : 1908, 2 tomes, in-8°, viii-380 + 400 pp.

9e édition : 1912, 2 tomes, in-8°, xii-380 + 400 pp.

10e édition : 1920, 2 tomes, in-8°, xii-396 + 400 pp.

11e édition : 1923, 2 tomes, in-8°, xii-397 + 400 pp.

Traduit en espagnol par Jul. Portilla, Madrid, 1902 ; en allemand par L. Habrich, Kempten et Munich, 1906-1907, 3e édit. 1923 ; en italien par Bersani, Rome 1903 ; en polonais par Krasnowolskiego, Varsovie, 1902 ; en portugais par Dantas Pereira, Vizeu, 1904.

IV. *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude.*

1re édition en autographie sous le titre : « Théorie de la connaissance certaine », 1884.

2e édition en autographie sous le titre : « Du fondement de la certitude », 1889.

3e édition : 1899, in-8°, xii-371 pp.

4e édition : 1900, in-8°, xii-426 pp.

5e édition : 1906, in-8°, xvi-428 pp.

6e édition : 1911, in-8°, VII-407 pp.
7e édition : 1918, in-8°, IV-408 pp.
8e édition : 1923, in-8°, IV-448 pp.

Traduit en espagnol, Madrid, 1902 ; en polonais par W. Kosiakiewicza et A. Krasnowolskiego, Varsovie, 1901 ; en portugais par P. M. Dantas Pereira, Vizeu, 1904.

V. *Cosmologie.*

Sommaire en autographie. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1886-87.

VI. *Théodicée.*

Sommaire en autographie. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1884.

VII. *Philosophie morale et droit naturel.*

Deux éditions en autographie. Louvain, Ghysebrechts et Peeters, 1885-90.

Pour les volumes V, VI et VII, ce plan a été modifié dans la suite : la Cosmologie confiée à D. Nys, forme le volume VII actuel ; les traités de Théodicée et de Morale n'ont pas été imprimés ; mais une Histoire de philosophie médiévale par M. De Wulf a formé le tome VI du cours. Il n'a pas paru de tome V.

Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes, édité par des Professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie — D. Mercier — M. De Wulf — D. Nys — Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Alcan. — 1905-1925 (7e édit.). — 2 volumes in-8°. 678 + 588 pp.

La part de D. Mercier dans cet ouvrage est : 1er vol. Introduction et notions propédeutiques — Psychologie — Critériologie. — Métaphysique générale. 2e vol. Théodicée — Logique.

Traduit en espagnol : Barcelone, 1910 ; en italien : Florence, 1913 (2e édit.), en anglais (2e édit.).

Les origines de la psychologie contemporaine. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Alcan, in-12.

1e édition : 1897 — XII-486 pp.
2e édition : 1908 — XVI-493 pp.
3e édition : 1925 — XVI-470 pp.

Traduit en polonais par W. Kosiakiewicza : Varsovie, 1900, en espagnol par M. Arnaiz : Madrid, 1904 ; en italien par A. Messina et E. Colli : Rome, 1903, 2e édit. 1910 ; en portugais par E. d'Almeida : Vizeu, 1904.

Discours d'ouverture du cours de philosophie de saint Thomas. — Louvain, Ch. Peeters, 1882, in-8°, 35 pp.

Léon XIII et la restauration des études philosophiques, publié en collaboration avec Mgr van Weddingen, dans le Livre d'Or du Pontificat de Léon XIII. — Bruxelles, Société belge de Librairie, 1888, in-4°, 67 pp.

Rapport sur les études supérieures de philosophie, présenté au Congrès de Malines, le 9 septembre 1891. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1891, in-8°, 32 pp. — 2e édit. 1898.

Traduit en italien dans l' « Era Novella » Bitonto, 10 et 20 juin 1901 ; en espagnol : Lima, 1902.

Discours prononcé par Mgr Mercier à l'occasion de la remise de son portrait le 2 décembre 1894. Louvain, Uystpruyst, 1895, 21 pp. (dans le Souvenir publié par le Comité organisateur sous le titre de : Manifestation en l'honneur de Mgr Mercier).

Rapport sur l'Université catholique de Louvain, devant la Royal Commission on University Education in Ireland. Appendix to the second Report. Minutes of evidence, taken in Nov. and Dec. 1901, pp. 204-214 et p. 224. Documents annexés au rapport. Ibid., pp. 315-317 et 2 diagrammes. Dublin, Alexander Thom et Cie, Dublin, E. Fonsouby, Westminster, Eyre and Spottinswoode, Edinburgh, Oliver and Bayd.

La science cléricale, une polémique avec « L'Indépendance belge ». Louvain, 1903. In-8°. 41 pp.

De modo argumentandi ad demonstrandam ex rebus huius mundi contingentibus Dei existentiam. Malines, « Documenta eccles. Mechl. » 1907, t. I, 6 pp., février 1907.

Académie royale de Belgique
(Lettres et sciences morales et politiques).
(Bulletin).

La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste. Discours prononcé à la séance publique le 9 mai 1900, pp. 421-450. — Traduit en anglais par Edmund-J. Wirth, New-York et Chicago, 1902.

Note sur l'ouvrage de M. De Wulf : « Les philosophes belges » (textes et études). T. I : Le traité « De Unitate formae » de Gilles de Lessines, 1902 ; pp. 11-14.

Note sur l'ouvrage de L. Janssens « Praelectiones de Deo uno ad

modum commentarii in Summam theologicam divi Thomae Aquinatis » 1903, pp. 147-156.

Rapports sur les réponses à des questions de concours : *a*) établir la méthode de la psychologie humaine eu égard à l'état actuel de cette science (1901), 10 pp. ; — *b*) les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines (1903) ; — *c*) les quatre éléments, histoire d'une hypothèse (1903) ; — *d*) les théories modernes sur la nature de l'espace depuis Descartes (1904) ; — *e*) le déterminisme (1904) ; — *f*) le néo-criticisme de Renouvier (1905) ; — *g*) les premiers principes d'Herbert Spencer (1907) ; — *h*) la nature de l'espace (1907) ; — *i*) les premiers principes d'Herbert Spencer (1910).

Note sur l'ouvrage de M. De Wulf : Introduction à la philosophie néo-scolastique — 1904, pp. 51-53.

Lettre en réponse aux félicitations adressées par la classe à l'occasion de sa nomination archiépiscopale (1906), pp. 180-181.

Discours de S. E. le Cardinal Mercier, archevêque de Malines, à l'inauguration du monument Bossuet, dans la cathédrale de Meaux, le 29 octobre 1911. — 1911, pp. 483-490.

Le génie poétique du Dante. Lecture faite à l'Académie royale de Belgique, le 6 juin 1921. — 1921, pp. 265-289.

Annales de Philosophie chrétienne (Paris) :

Les deux critiques de Kant 1891. T. 122 (Nouv. série, t. XXIV), pp. 269-287.

Divus Thomas (Plaisance) :

De instauratione doctrinae S. Thomae Aquinatis 1893, pp. 385-388, 417-421, 449-454.

De distinctione essentiae ab existentia. 1901. pp. 254-265.

Le Muséon (Louvain) :

La pensée et la loi de la conservation de l'énergie, 1887-VI, pp. 215-223. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1900. 2e édit. In-8°, 16 pp.

Revue catholique (Louvain) :

Le déterminisme mécanique et le libre arbitre. Tome 54, 1883, pp. 687-704, pp. 830-850; T. 55, 1884, pp. 50-59, pp. 108-123.

Revue des Questions scientifiques (Bruxelles) :

La parole. 1888-XXIII, pp. 545-567.

La définition philosophique de la vie. 1892-XXXII, pp. 398-466. — Tiré à part : Louvain, Charpentier et Schoonjans, 1898, 2e édit. In-8°. 74 pp.

Les congrès scientifiques internationaux des catholiques. Sciences philosophiques. 1892-XXXII, pp. 198-209.

La perception et la psychologie thomiste de Domet de Vorges, 1892-XXXII, pp. 622-631.

Revue Néo-Scolastique (Louvain) :

La philosophie néo-scolastique, 1894, pp. 5-18.

Du beau dans la nature et dans l'art, 1894, pp. 263-85, 339-48.

La localisation du sens musculaire, 1895, pp. 206-209.

La théorie des trois vérités primitives, 1895, pp. 7-26. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 20 pp. 1895.

L'Agnosticisme. A propos du livre de A. Balfour : « Les fondements de la Foi », 1895, pp. 402-419. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 20 pp., 1895.

La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique, 1896, pp. 183-199, 229-241 ; 1897, pp. 386-407 ; 1898, pp. 193-199.

Discussion de la théorie des trois vérités primitives, 1897, pp. 56-72. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 20 pp., 1897.

Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel, 1897, pp. 182-198.

Les suggestions criminelles. Débat contradictoire au Congrès de Neurologie de Bruxelles, 1897, pp. 408-415. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 8 pp., 1897.

La philosophie d'Herbert Spencer, 1898, pp. 5-29.

Sommaire du cours de critériologie ou épistémologie, 1898, pp. 210-211 et 339-340.

Le positivisme et les vérités nécessaires des mathématiques, 1899, pp. 12-29.

« Ecco l'allarme ». — Un cri d'alarme, 1899, pp. 144-158. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 20 pp., 1899.

La notion de la vérité (à propos d'un article de la « Revue Thomiste », intitulé : « Jugement et Vérité »), 1899, pp. 371-403 ; 1900, pp. 190-231.

Le commencement du siècle, 1900, pp. 104-107. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 8 pp., 1900.

Le bilan philosophique du XIXe siècle, 1900, pp. 5-32, 315-329. — Traduction en espagnol par Lombardia, Madrid, 1904.

Observations et discussions : I. La nature de la vérité ; II. Induction complète et induction scientifique. — Tiré à part : Louvain,

Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 40 pp., 1900. III. La science moderne et la philosophie Thomiste, 1900, pp. 190 231.

L'induction scientifique (Seconde réponse à M. Bersani), 1900, pp. 422-434. — Tiré à part : « Le problème de l'induction scientifique ». Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8° 16 pp., 1900.

L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin, 1901, pp. 258-275. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 18 pp., 1901.

Le phénoménisme et l'ancienne métaphysique, 1901, pp. 321-337. — Tiré à part : Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 18 pp., 1901.

La dernière idole, 1903, pp. 73-91. — Tiré à part : « Les preuves thomistes de l'existence de Dieu ». Louvain, Institut supérieur de Philosophie. In-8°, 24 pp.. 1903.

Discussions : I. Objections contre la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence ; II. Les forces des substances organisées ; III. Les preuves de l'existence de Dieu et le monisme, 1903, pp. 185-204.

La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique, 1904, pp. 5-17.

A propos de l'enseignement de la scolastique, 1905, pp. 339-347.

Un discours du Cardinal Mercier (prononcé à l'Université de Louvain le 8 déc. 1907). — Extraits, 1908, pp. 5-11.

Vers l'Unité, 1913, pp. 253-278.

Comptes rendus dans de nombreux n^os^ de cette revue.

Revue de Philosophie (Paris) :

La nature du raisonnement. — 1902, II, pp. 165-179.

Revue pratique d'Apologétique (Paris) :

L'encyclique et la philosophie. (Discours prononcé à l'Université de Louvain). — 1907, V, pp. 399-407.

Revue Thomiste (Paris) :

Discussion sur le libre arbitre. Réponse à Dom Olivieri. — 1905, pp. 573-583.

Science Catholique (Arras) :

La création d'une Ecole supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain. — But et plan d'organisation. — Leçon d'ouverture. — 1890, 16 pp.

Congrès d'Expansion économique mondiale (Mons, 1905) :

Rapport sur les études philosophiques, in-8°, 10 pp.

Le XXe Siècle (Bruxelles) :

La pensée maîtresse du pontificat de Léon XIII (n° du 25 juillet 1903).
Quelques notes sur la philosophie d'Herbert Spencer (n° du 11 décembre 1903).

Le Bien Public (Gand) :

L'enseignement de la philosophie à l'Ecole de Louvain et à l'Université grégorienne (n° du 11 décembre 1903).
L'art et la morale (n° du 25 mai 1905).

Œuvres Pastorales

(Nous n'indiquons que les œuvres les plus considérables et les principales collections).

A mes Séminaristes. — Conférences. — Bruxelles, Action catholique ; Paris, Beauchesne et Louvain, Em. Warny. — 1908-1926 (13e édition). — In-12, XVI-272 pp.

Traduit en italien : Florence, 1908 et Milan, 1920 ; en néerlandais : Amsterdam, 1909 ; en espagnol : Barcelone, 1909 ; en anglais : Londres, 1910 ; en allemand : Dülmen i. W., 1910 ; en hongrois : Budapest, 1910 ; en polonais : Varsovie, 1913.

Retraite pastorale. — Bruxelles, Action catholique ; Paris, Beauchesne et Louvain, Em. Warny. — 1910-1926 (13e mille) — In-8°, XVI-372-LXIV pp.

Traduit en italien : Florence 1911 ; en allemand : Limbourg s. Lahn, 1911 ; en Anglais : Bruges 1912 ; en hongrois : Budapest, 1912 ; en néerlandais : Bussum, 1914 ; en espagnol : Madrid, 1921.

La vie intérieure. — Appel aux âmes sacerdotales (Retraite prêchée à ses prêtres). — Bruxelles, Action catholique et Louvain, Em. Warny. — 1918-1923 (15e mille). — In-8°, XXIV-506 pp.

Traduit en italien : Milan.

Collectio epistolarum pastoralium, decretorum, aliorumque documentorum quae pro regimine dioecesis Mechliniensis publicatae fuerunt. Malines, H. Dessain. — In-8°.

Les écrits du Cardinal Mercier sont réunis dans les volumes suivants : T. 15 : I, mars 1906 — juil. 1910. T. 16 : II, juil. 1910 — mars 1914. T. 17 : III, avril 1914 — juin 1919. T. 18 : IV, août 1919 — janv. 1924.

Œuvres pastorales. — Actes. Allocutions. Lettres. — Bruxelles, A. Dewit, Louvain, Em. Warny et Paris, J. Gabalda, In-8°.

La collection comportera 7 tomes. — Les 6 premiers ont paru :

Tome I. Documents de janvier 1906 à mars 1908.
Tome II. Documents de mars 1908 à mars 1910.
Tome III. Documents de mars 1910 à mars 1913.
Tome IV. Documents de mars 1913 à juillet 1914.
Tome V. Documents d'août 1914 à décembre 1918.
Tome VI. Documents de janvier 1919 à décembre 1922.

La Correspondance de S. E... avec le Gouvernement général allemand pendant l'occupation 1914-1918. In-12, XII-508 pp. Bruxelles, Dewit et Paris, Gabalda. (Publiée par F. Mayence, prof. à l'Université de Louvain).

Le Christianisme dans la vie moderne. Pages choisies recueillies par L. Noël, prof. à l'Université de Louvain. — Paris, Perrin, 1918. In-8°, IV-310 pp.

XIII

LE SUCCESSEUR DU CARDINAL MERCIER

Au terme de ce numéro consacré à la mémoire du grand Cardinal, la *Revue Néo-Scolastique* est heureuse de pouvoir présenter ses hommages de respectueuse sympathie à celui qui sera, sur le siège métropolitain et primatial de Malines, le continuateur de ses œuvres et de ses pensées.

Sa Grandeur Monseigneur Joseph-Ernest Van Roey est, comme le Cardinal Mercier, un universitaire et un ami des travaux scientifiques. Elève de l'*Alma Mater* de Louvain, il y a traversé les longues et difficiles épreuves du doctorat et de la maîtrise en théologie avec une supériorité dont le souvenir se conserve encore. Il y a enseigné ensuite la théologie morale. C'est au cours de ces années de Louvain qu'il fut l'ami et le collègue de celui qui était alors le Président de l'Institut de Philosophie. Il le suivit, bientôt après, à Malines, pour être associé, durant vingt années, aux travaux de son épiscopat comme vicaire général.

Nous avons la pleine confiance qu'il accordera l'intérêt le plus

bienveillant au centre d'études néo-scolastiques créé par Monseigneur Mercier au sein de l'Université.

La *Revue* est heureuse de pouvoir rappeler que Monseigneur Van Roey fut de nos collaborateurs. Dans notre numéro de novembre 1899, on trouve un article de lui intitulé *L'influence de la philosophie de Kant sur la théologie protestante.* Un peu plus tard, en août et novembre 1902, deux articles intitulés *Récentes controverses de morale.* Ceux de nos abonnés qui reliront ces articles y admireront, outre l'élégance claire de la forme, la connaissance exacte qu'ils révèlent des notions les plus difficiles de la philosophie moderne et l'information très large sur laquelle ils sont basés. Sur la méthode et la structure de la morale, l'auteur y indique des idées qu'il a développées ailleurs et qui sont d'une haute inspiration scientifique.

En février et mai 1905, deux articles encore ; *La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin.* Il va de soi que la doctrine morale de saint Thomas doit être étudiée en fonction de l'économie du XIIIe siècle. Mais il court à ce sujet beaucoup d'idées trop simplistes. Le mérite de ces deux articles est de révéler, à la suite d'études fort soignées, la notion que saint Thomas se fait de la monnaie, notion neuve qui fait de lui « un des fondateurs de la science de l'argent ». Cette notion est en rapport avec des expériences faites par les gouvernements de son temps et que saint Thomas juge avec une sévérité qu'il serait bien actuel de rappeler aux heures que nous traversons. Elle explique d'autre part les expressions de saint Thomas sur la « stérilité de l'argent » dont on a souvent très mal compris le sens.

Aussi bien informé, aussi bon juge dans les questions de philosophie moderne que dans les questions de doctrine traditionnelle, esprit clair et profond, progressif et pondéré, tel se révélait dès lors le jeune professeur de Louvain. Nous ne dirons rien ici de ses œuvres théologiques, objet principal de ses travaux. Les pages qu'il nous a données suffisent à marquer avec quelle envergure il débutait dans la carrière scientifique lorsque la confiance de Mgr Mercier l'appela à d'autres destinées.

CHRONIQUE

Nomination. — M. Georges Dwelshauvers, qui dirigeait le laboratoire de psychologie expérimentale de Barcelone, à été nommé professeur à l'Institut catholique de Paris où il enseignera la psychologie expérimentale.

Décès. — Le 18 janvier est mort à Madrid M. Adolphe Bonilla y San Martin, professeur de philosophie et de Droit, né le 27 septembre 1875. Parmi ses travaux, citons : *Luis Vives y la filosofia de renacimiento ; Historia de la filosofia espanola ; Historia de las ideas esteticas.*

— M. François-Marie Colonna d'Istria, né à Sollacaro (Corse) en 1864, professeur de Philosophie au lycée Louis-le-Grand et à l'Ecole normale de Fontenay-aux-Roses, est décédé le 27 décembre 1925. Il a publié la traduction inédite de l'*Ethique* de Spinoza par Boullainvilliers et une traduction de l'*Homme de génie* de Lombroso ; il collaborait à la *Revue de Métaphysique et de Morale* qui fait paraître dans son n° de janvier-mars 1926 son dernier article : *La psychologie de Bichat.*

— Le professeur Brough, « Professor of Mental and Moral Science » à l'université du pays de Galles à Aberystwyth est mort en décembre dernier à l'âge de 73 ans. Son principal ouvrage est : *The Study of Mental Science*, 1903.

— Le Dr Willem Meijer, né à Amsterdam le 18 novembre 1842, docteur en philosophie et lettres *honoris causa* de la Faculté des lettres et de philosophie d'Utrecht, est mort le 3 janvier 1926. Il consacra la plus grande partie de sa vie à l'étude de la philosophie de Spinoza. On lui doit la traduction en néerlandais des œuvres de Spinoza, publiée de 1894 à 1901. Il fut l'un des fondateurs de la *Societas Spinozana* ainsi que du périodique *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (Haarlem) dont il fut longtemps le secrétaire de rédaction et à laquelle il donna régulièrement des articles jusqu'en 1920.

— Nous devons aussi signaler la mort de Kristian Kroman, philosophe danois, décédé en juillet 1925 à l'âge de 78 ans.

— Henry J. Watt (1879-1925) lecteur en psychologie à l'Université de Glascow ; il avait été l'élève de Külpe à Wurzburg. Peu avant sa mort il publiait : *The sensory basis and structure of Knowledge*, 1925.

— José Ingenieros (1877-1925), professeur de psychologie expérimentale à l'Université de Buenos Aires, fondateur de la *Revista de Filosofia*, auteur de nombreux ouvrages notamment des *Principes de psychologie*, 1910.

Périodiques nouveaux. — *Speculum, A Journal of mediaeval studies.* Sous ce titre vient de paraître aux Etats-Unis une revue nouvelle qui se donne comme programme de rassembler des informations sur les multiples aspects de la civilisation médiévale. Ceux qui sont à la tête de la rédaction et ceux qui publient des articles dans cette livraison sont des spécialistes bien connus par leur compétence : E. K. Rand et Haskins de l'Université de Harvard ; C. H. Beeson de Chicago ; Hanford de Michigan ; Thorndike de Columbia et d'autres. C'est assurément une magnifique idée de créer un organe central où on accueille des études intéressant l'art, la philologie, la littérature, l'histoire, les mœurs, les sciences, les philosophies du moyen âge, mais aussi tout ce qui touche à l'interaction de ces divers facteurs dans le vaste réseau de la civilisation. Que pareil projet ait germé et ait réussi à éclore dans les pays du Nouveau Monde le fait est non moins significatif.

Mais ce qui lui donne son sens plénier et constitue son importance capitale, c'est que le *Speculum* est l'organe d'une vaste association, qui vient de se constituer sous la dénomination de *Mediaeval Academy of America.* Elle groupe tous ceux — et ils sont légion — qui prennent un intérêt quelconque aux siècles décisifs pendant lesquels s'est formée la mentalité des peuples occidentaux. La *Mediaeval Academy of America* acquerra rapidement une force d'expansion qui partira des universités et rayonnera dans tous les milieux de culture. Des architectes comme Ralph Adam Cram s'y rencontrent avec des historiens de l'art, comme Kingsley Porter dont les travaux sur les origines de l'art roman font autorité ; des philologues comme Rand et Beeson donnent la main à des historiens comme Haskins et Paetow. La *Mediaeval Academy of America* a tenu sa première réunion le 24 avril dernier, et a décidé de mettre à l'étude la publication de Dictionnaires du latin médiéval et de l'irlandais médiéval.

— Les Pères franciscains du Collège Saint-Antoine à Rome ont commencé la publication d'une revue trimestrielle intitulée : *Anto-*

nianum qui traitera de questions philosophiques et théologiques (Bureaux à Rome, Via Merulana).

— *Scholastik*. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie.

Cette nouvelle revue est publiée par les professeurs de la compagnie de Jésus du collège Saint-Ignace à Fauquemont. Elle embrassera tout le domaine de la scholastique entendue dans le sens le plus large : philosophie et théologie — études historiques — philosophies modernes et questions scientifiques connexes.

Editeur : Herder, Freiburg im Breisgau.

Le premier numéro contient les articles suivants :

Chr. Pesch, Ist der sachliche Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das Fundament der gesamten Philosophie und Theologie ?

Fr. Pelster, Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule.

J. Ternus, Die antike Philosophie als Quellgebiet der Scholastik.

On y trouve de plus des travaux d'importance secondaire et de nombreux comptes rendus.

Prix et Concours. — Le 21 septembre dernier, en séance solennelle de la Faculté protestante de théologie d'Utrecht, le R. P. Friethoff, O. P., a reçu la médaille d'or décernée au meilleur travail sur le sujet proposé au concours annuel pour 1925 : *Les doctrines comparées de Thomas d'Aquin et de Calvin sur la prédestination.*

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — La *Société scientifique* de Bruxelles vient de célébrer le cinquantième anniversaire de sa fondation. De nombreuses sociétés savantes étrangères avaient tenu à se faire représenter. Les assises jubilaires de la Société ont montré sa belle vitalité. Rappelons, à ce propos, que les *Annales de la Société scientifique* (43 volumes parus) et sa *Revue* (86 volumes) forment une bibliothèque de travaux de premier ordre dans tous les domaines de la science.

— La séance du 7 février 1925 de la *Société française de Philosophie* à été consacrée à la célébration du centenaire de la mort de Saint-Simon.

— Réunion annuelle de la *Mind Association* et de l'*Aristotelian Society*. Ces réunions auront lieu les 2, 3 et 4 juillet, à Cambridge. Y seront discutés les sujets d'ensemble suivants : The Nature of Sensible Appearences. — The Place of Mind in Nature. — Univer-

sals and the Method of Analysis. — The Notion of Emergence. — The Validity of Relief in a Personal God.

Congrès. — Le VIe Congrès international de philosophie se tiendra du 13 au 17 septembre 1926 à Harvard University, Cambridge, Massachusetts (États-Unis d'Amérique). Aux renseignements publiés dans cette *Revue* (novembre 1925, p. 415) ajoutons quelques détails :

Le Congrès sera divisé en quatre sections :

A. Métaphysique (y compris la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit et l'histoire des religions).

Séance générale : L'hypothèse de l'évolution créatrice, sa signification et l'état actuel de la question.

Sections : 1. La Physique et la Métaphysique considérées dans leurs rapports avec le problème du temps.

2. La Philosophie et la Religion, notamment dans leurs rapports avec le mysticisme en Orient et en Occident.

3. La Philosophie de l'esprit dans ses rapports avec la communauté entre les esprits.

Séance libre. — Sujets proposés : Relation entre la biologie et la métaphysique ; Réalisme et Idéalisme ; valeur et existence ; le concept de la personnalité.

B. Logique. Epistémologie. Philosophie des sciences.

Séance générale : La continuité et la discontinuité dans les sciences.

Sections : 1. La structure des données des sens et des objets de la Physique ; leurs relations.

2. La doctrine de la subsistance et de l'essence dans la logique courante et dans l'épistémologie.

3. Le fondement de la distinction des jugements de valeur et des jugements d'existence en logique et en épistémologie.

Séance libre. — Sujets proposés : les jugements synthétiques *a priori ;* la mémoire, sa signification pour l'épistémologie ; la logique de la probabilité et la théorie de l'induction.

C. Ethique et théorie des valeurs. Philosophie sociale. Esthétique.

Séance générale : La philosophie et les relations internationales.

Sections : 1. La base des jugements objectifs en morale.

2. Esthétique.

3. La philosophie du droit.

Séance libre. — Sujets proposés : philosophie de l'histoire ; philosophie politique ; philosophie de l'éducation.

D. Histoire de la philosophie.

Séance générale : Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation.

Sections : 1. Philosophie ancienne : les éléments socratiques et les éléments platoniciens dans la doctrine des *Dialogues* de Platon.

2. Philosophie médiévale. Le temps et l'éternité, ou le vitalisme et le mécanisme dans la Philosophie médiévale.

3. Philosophie moderne. La néo-scolastique : discussion sur la valeur de la philosophie scolastique considérée par rapport au temps présent. Kant. Dernières recherches sur Spinoza, Pascal ou Descartes.

4. Philosophie contemporaine. Rapport sur les tendances actuelles de la philosophie.

Les adhésions et toute communication doivent être adressées au Professeur John J. Coss, secrétaire, 531, West 116th street, New-York City.

Collections. — Dans la collection : « Les Maîtres de la politique chrétienne » vient de paraître :

Saint Thomas d'Aquin. — *Du gouvernement royal,* traduction du *De Regimine Principum* par Claude Roguet avec la collaboration de M. l'abbé Poupon, docteur en théologie, et préface du R. P. Garrigou-Lagrange. Aux Editions de la *Gazette française,* rue Eblé, 17, Paris (VIIe). 7 fr.

— L'édition classique de la *Somme de saint Thomas* publiée par la *Revue des Jeunes* (voir *Revue Néo-Scolastique,* nov. 1925, p. 415) se poursuit. Aux traités : *Dieu* et *La Prudence* déjà parus vont succéder :

La vie humaine, ses Formes, ses Etats (trad. et annot. par le R. P. Lemonnyer) ;

Les Actes Humains, par le R. P. Gillet ;

Dieu (II), par le R. P. Sertillanges ;

La Force, par le R. P. Folghera.

— Le tome I de l'édition critique avec traduction des *Confessions de Saint Augustin* vient de paraître dans la collection des Universités de France. Nous avons déjà annoncé la publication de cette œuvre due à M. Pierre de Labriolle. Le tome I contient les huit premiers livres des *Confessions* (Paris, Société d'édition « Les Belles-Lettres », 1925, in-8°, xxxi-402 p., 18 fr.). Dans l'introduction l'auteur examine les éditions et traductions françaises antérieurement publiées, fixe la date de composition des *Confessions* (fin 397 ou début 398), enfin donne des éclaircissements sur leur but, leur sens et leur valeur historique.

— La maison d'édition Bloud et Gay, à Paris, annonce la publication d'une collection d'ouvrages de haute vulgarisation scientifique, sous le titre de *Bibliothèque catholique des Sciences*. Les volumes de format in-16 contiendront chacun 200 pages environ.

Publication collective. — Commence à paraître en fascicules : *Handbuch der Philosophie*, publié par A. Baeumler et M. Schröter — avec la collaboration de : D. Bernhart, E. Brunner, F. Brunstäd, A. Dempf, H. Driesch, A. Forke, H. Gerber, B. Groethuysen, H. Heimsoeth, G. Holstein, E. Howald, F. Kuntze, T. Litt, G. Misch, H. Nohl, E. Przywara, E. Rothacker, H. H. Schaeder, F. Seifert, O. Sponn, J. Stenzel, A. Walther, H. Weyl, E. Wolff, H. Zimmer.

L'ouvrage comportera cinq volumes : I. Die Grunddisziplinen. — II. Natur, Geist, Gott. — III. Mensch und Charakter. — IV. Staat und Geschichte. — V. Die Gedankenwelt Asiens.

Il est édité par R. Oldenbourg, Munich et Berlin.

Publications périodiques. — Le 5e cahier de *La Nouvelle Journée* publie les réponses de O. Manville, A. George, A. Metz et E. Le Roy à la question : « Qu'est-ce que la Science ? »

— Le tome XIX des *Archives de Psychologie* (décembre 1925) comprend les études suivantes :

Ed. Claparède. — Les Temps de réaction et la psychologie appliquée.

Léa Fejgin. — Expériences sur la constance des temps de réaction simple.

Berthe Kraus. — Comparaison des réactions simples et discriminatives.

S. Rabinovitch et Rossolino-Savitch. — Contribution à l'étude de la valeur des tests de Binet pour l'examen des enfants arriérés et psychopathes.

Hélène Krafft et Jean Piaget. — La notion de l'ordre des événements et le test des images en désordre.

— Dans *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, XXXVII. Bd., 1. und 2. Heft (1925) :

G. Furlani (Florence) : Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern.

D. Uznadze (Tiflis) : Bergson's Monismus.

Gerhard Lehmann (Berlin) : Feuerbach. Zwei Notizen aus der unveröffentlichten Selbst-philosophie.

Walther Wagner (Iserlohn) : Kants Isolierung des Verstandes und ihre Bedeutung für den Ding-an-sich-Begriff.

Gertrud Rosenthal (Königsberg i-Pr.) : Kants Bestimmung des Erziehungszieles.

Hubert Röck (Innsbruck) : Glossen zu Goethes Glossen über das « System der Natur ».

Hans Krüger : Der Ausgang der antiken Skepsis.

G. L. Duprat : La Psycho-Sociologie en France. Etude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie en France, depuis Auguste Comte.

— D'autre part l'*Archiv für systematische Philosophie und Soziologie* XXIX. Band, Heft 1. und 2. (1925) publie :

J. Reinke : Erkenntnis und Wunder.

Majorie Cornelia Day (Wellesley College U. S. A.) : Neo-Realismus a Doctrine of Mind.

Dr Branislav Petronievics : Hauptsätze der Metaphysik.

Hugo Szanto : Mathematische und physikalische Antinomien (Schluss).

Carl Fries : Der Irrtum der Biologie.

J. K. von Hoesslin : Kausalität und Einheit.

Dr Hermann Lowsky : Leo Schestow.

J. von Uexküll : Uber den Einfluss biologischer Analogieschlüsse auf Forschung und Weltanschauung.

Dr Tonn Hummel : Einführung in das Gerechtigkeitsproblem.

Eleutheropulos : Die Grenzen der Relativitätstheorie.

Kurst Breysig : Zur Kritik der Vernunft an sich.

Répertoires. — Instruments de Travail. — Le premier tome du catalogue des incunables publié à Leipzig chez K. W. Hiersemann sous le titre *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* paru fin 1925 (Bd. I. — Albano-Alexius. — in 4°, LXIII pages et 682 col.). Il comprend une introduction, la liste des bibliographies utilisées et celle des bibliothèques ou dépôts d'archives dont les incunables ont été inventoriés et la description détaillée de 1256 incunables.

Travaux récents. — *Sur la Psychologie :*

H. Piéron, *Psychologie expérimentale* (Paris, Vuibert, 1925. 108 pp. 5 fr.).

E. Cramaussel, *Psychologie expérimentale* (Paris, Alcan, 1925. 114 pp. 6 fr.).

Ces deux manuels, écrits pour les candidats au baccalauréat français, sont fort succincts. Ils peuvent être conseillés aux profanes qui désirent s'initier aux questions soulevées en psychologie expérimentale.

R. H. Thouless, *Social Psychology* (London, Clive, 1925, 376 pp. 5 sh. 6).

C'est un aperçu de psychologie générale destiné aux étudiants en sociologie.

Hans Henning, *Psychologie der Gegenwart* (Berlin, Mauritius, 1925. 184 pp.).

Donne un aperçu fort bien fait du mouvement psychologique contemporain avec une bibliographie précieuse et commode.

R. Mueller-Freienfels, *Das Denken und die Phantazie*, 2e Aufl. (Leipzig, Barth, 1925. 358 pp. 12 M.).

Nouvelle édition remaniée où l'auteur rompt résolument avec l'associationnisme.

Sur l'Histoire de la philosophie médiévale :

Abbé P. Glorieux. — *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320.* Bibliothèque thomiste t. V. Le Saulchoir, Kain, 1925. Gr. in-8°, 383 pp. 25 fr.

— Constantin Michalski, docteur en philosophie de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, professeur à l'Université de Cracovie. — *Le Criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Extrait du « Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres ». Classe d'Histoire et de Philosophie, 1925).

L'auteur expose le résultat de ses recherches, dans de nombreuses sources manuscrites, sur un courant d'idées qui contribue à expliquer la mentalité philosophique du xive siècle en Occident. L'étude présente complète et éclaire deux de ses travaux antérieurs : *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle* et *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle.* M. C. Michalski annonce que ces études précèdent un ouvrage plus étendu qu'il a l'intention de publier sur la philosophie du xive siècle.

— M. George Smith vient de faire paraître une édition critique avec de nombreuses notes de l'ouvrage de Boèce : *De Consolatione philosophiae libri quinque* (Londres, Burns Oates et Washbourne, in-8°, xlviii-223 pp., 1925. Prix : 12 s. 6 d.). Ce travail avait été commencé par M. Adrien Fortescue décédé en 1923.

Une introduction relate la vie d'Anicius Manlius Severinus Boethius (475-524), surtout comme homme d'Etat et philosophe. Quatre appendices sont consacrés à certains points de doctrine de Boèce, aux jugements portés sur cet homme fameux, et à la bibliographie boécienne (œuvres, éditions, versions, imitations).

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Hubert KIESSLER. — Theorie des hypothetischen Urteils. Mödling. Verlag St. Gabriël, 1925.

Max MEINERTZ. — Wie Jesus die Mission wollte. Münster, Aschendorff, 1926.

Ildefons HERWEGEN. — Kirche und Seele. Münster, Aschendorff, 1926.

Pedro DESCOQS. — Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d'Ontologie. Tome Ir. Paris, Beauchesne, 1925.

N. SEBASTIANI. — Summarium theologiae moralis. Edit. septima. Taurini, Marietti, 1924.

Dr J. NATTERMANN. — Adolf Kölping als Sozialpädagoge. Leipzig, Meiner, 1925.

Orazio M. PREMOLI. — Storia Ecclesiastica contemporanea. Torino, Marietti, 1925.

Albertus CIPPOLINI. — De censuris latae sententiae. Taurini, Marietti, 1925.

N. SEBASTIANI. — Summarium theologiae moralis. Ed. octava minor. Taurini, Marietti, 1925.

Dr Kasimierz WAIS. — S. p. Kardynal Mercier. Wspomnienie posmiertne. Lwow, Gazety Koscielny, 1926.

Annuaire de l'Académie royale de Belgique 1926.

G. BUSNELLI. — I fondamenti dell' idealismo attuale. Roma, Civilta cattolica, 1926.

Semaines sociales de France. Lyon, XVIIe session. Paris, Gabalda, 1925.

R. M. SCHULTES, O. P. — Introductio in historiam dogmatum. Parisiis, Lethielleux, s. d.

R. M. SCHULTES, O. P. — De Ecclesia catholica. Parisiis, Lethielleux, 1926.

R. M. MARTIN, O. P. — Pour saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Jean Stufler, dans le débat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes. Ecole de Théologie Saint-Maximin, 1926.

Jean RIMAUD. — Thomisme et méthode. Paris, Beauchesne, 1925.

Saint THOMAS D'AQUIN. — Somme Théologique. La vie humaine. Ses formes, ses états. Trad. française par A. Lemonnyer, O. P. Paris, Desclée, s. d.

Cahiers de la Nouvelle Journée. N° 5. Qu'est-ce que la science? Paris, Bloud, 1926.

XIV

NOTE SUR LA JUSTICE *)

I. — Définition et rôle de la justice

Le mot justice correspond à une de ces idées que tout le monde croit comprendre, qu'on ne définit d'habitude pas et que tout le monde évidemment ne comprend pas dans le même sens. D'où des équivoques incessantes. De fait, la justice est indéfinissable en dehors d'une conception générale du monde et de l'homme, et ceux qui veulent la définir sans s'appuyer sur une métaphysique ne peuvent en donner qu'une définition inconsistante. La justice pour eux correspond à un sentiment que tout le monde éprouve, et elle est de ces choses qui sont d'autant plus claires qu'on les précise moins [1]).

Fausses clartés, qui marquent la défaite de l'empirisme.

*) Ces pages sont extraites d'un *Traité de Droit naturel* dont le premier volume paraîtra prochainement.

1) Le curieux passage que voici, manifeste bien et cette frayeur des jurisconsultes devant les précisions philosophiques, et le bien fondé de notre conception. Le livre d'où il est extrait est un des livres qui ont marqué le droit contemporain de la plus forte empreinte.

« Au fond, le droit ne trouve son contenu, propre et spécifique, que dans la notion du juste, notion primaire, irréductible et indéfinissable, impliquant essentiellement, ce semble, non pas seulement les préceptes élémentaires de ne faire tort à personne *(neminem laedere)* et d'attribuer à chacun le sien *(suum cuique tribuere)*, mais la pensée plus profonde d'un équilibre à établir entre des intérêts en conflit, en vue d'assurer l'ordre essentiel au maintien et au progrès de la société humaine » (François Gény, *Science et technique en droit privé positif*, t. I, p. 50). Après avoir déclaré la justice *indéfinissable*, M. Gény en fait une description approximative qui ressemble fort à notre définition.

Pour nous la définition de la justice n'est pas difficile ; elle s'insère naturellement dans les cadres de notre philosophie.

L'homme réalise sa fin en prenant dans l'ordre universel la place qui lui revient. Cette place, la philosophie morale la détermine : la mission de l'homme est la louange divine, et l'homme doit se servir du monde pour devenir davantage capable de remplir sa mission. Il prend sa place dans le monde par le progrès, et le progrès se réalise par l'entr'aide. Dans les relations entre les hommes, il faut donc aussi un ordre inspiré par la pensée de l'œuvre commune vers laquelle doivent converger les activités particulières. La justice correspond à cet ordre entre les hommes.

Le mot justice s'emploie dans des sens un peu divers, toujours en relation avec l'ordre à établir entre les hommes, mais en l'envisageant à des points de vue différents.

Dans la philosophie et la théologie du moyen âge, on entend par justice, avant tout, *la vertu* par laquelle *on rend à chacun ce à quoi il a droit*. C'est un premier sens ; c'est celui qu'on donne à la justice dans les traités catholiques de droit naturel et dans les manuels de théologie. *Rendre à chacun ce à quoi il a droit :* ce à quoi chacun a droit, c'est d'occuper sa place dans l'ordre universel ; rendre à chacun ce à quoi il a droit, c'est *respecter l'ordre*. La formule n'a de sens concret que si elle s'appuie sur une conception précise de l'ordre.

Dans le langage moderne, on désigne plus souvent par justice, l'*ordre lui-même* que l'on doit respecter, ou les principes fondamentaux de cet ordre. Dans ce sens on dira que le droit est la réalisation de la justice : cette formule signifie que le droit est la réalisation de l'ordre naturel. On dira d'une chose qu'elle est conforme ou contraire à la justice, lorsqu'elle est conforme ou contraire à l'ordre naturel. En dehors de l'idée d'un ordre que la nature postule, nous n'avons aucun moyen de savoir ce qui est juste ou injuste. Or beaucoup de jurisconsultes n'osent pas se rallier à la conception d'un ordre concret à réaliser,

de peur de tomber dans la métaphysique ; ils se trouvent dès lors singulièrement empêchés lorsqu'ils doivent déterminer leur notion de justice. On a beau parler de l'ordre, fût-ce avec un grand O, et de la justice, fût-ce avec un grand J, quand il s'agit de préciser, il faut nécessairement arriver à *un* ordre, donc à un système qu'on estime vrai, sans quoi la justice elle-même n'est qu'un fantôme qui s'évanouit quand on approche.

Les deux notions de justice reviennent l'une et l'autre à la notion de l'ordre entre les hommes. On pourrait, pour la justice comme pour le droit, distinguer la *justice au sens subjectif* qui est la *vertu de justice*, et la *justice au sens objectif* qui est l'*ordre à réaliser*. La justice subjective est la vertu par laquelle l'homme réalise la justice objective.

Et les définitions qui déterminent le droit par la justice deviennent ainsi intelligibles. « Le droit », dit saint Thomas, « est ce que la justice (au sens subjectif) tend à réaliser ». — « Le droit est la réalisation du juste ». Le droit est simplement la mise en œuvre de la justice ; il consiste dans les règles pratiques qui traduisent la notion générale de justice ou d'ordre entre les hommes, qui organisent la vie humaine conformément à l'ordre naturel. Ces définitions sont parfaites à condition que l'on possède une notion précise de l'ordre à établir entre les hommes. C'est ici la notion primordiale. Faute de savoir en quoi consiste cet ordre, on n'obtiendra de notion précise ni de la justice, ni du droit.

En approfondissant la notion de justice, nous allons maintenant préciser les conditions premières de l'ordre entre les hommes.

II. — La justice commutative

L'ordre entre les hommes suppose d'abord qu'ils se respectent les uns les autres. Ce respect mutuel est l'objet de la *justice commutative*.

Ce nom est traditionnel ; je l'emploie pour me conformer à l'usage, bien qu'il ait un sens plus restreint que la chose qu'il désigne. Son origine est indiquée par son étymologie : la justice commutative est la justice qui préside aux échanges. Pourquoi ne se baser que sur l'échange pour qualifier la règle générale qui s'applique à toutes les relations entre individus ? Aristote à qui la tradition a emprunté le terme, ne le dit pas. Il déclare simplement cette forme de justice « directrice des échanges » [1]) comme si c'était une question réglée et un terme entré déjà dans les usages. Les Grecs étaient un peuple commerçant.

En tous cas la justice commutative est tout autre chose que la justice qui préside aux échanges ; elle préside à toutes les relations d'individu à individu — le meurtre, l'adultère, le vol, toutes les atteintes au droit d'autrui sont des atteintes à la justice commutative [2]).

La justice commutative se fonde sur l'égalité entre les hommes. « L'ordre naturel comporte que les êtres inférieurs servent aux êtres supérieurs à réaliser leur fin propre » [3]) ; et c'est pourquoi l'homme peut subordonner la fin des plantes et des animaux à la sienne. Mais l'homme ne peut pas se servir des autres hommes de la même manière ; il ne peut pas subordonner leur fin à la sienne parce que leur fin vaut la sienne, et qu'il est donc contraire à l'ordre naturel qu'il se développe à leurs dépens. Les hommes ont tous même nature et même fin ; ils ont tous même devoir de tendre à leur fin ; ils en ont le même droit, ce droit n'étant que la contre-partie d'un devoir qui ressort de la nature des choses.

Les hommes donc n'étant pas supérieurs les uns aux autres par nature, aucun d'entre eux ne peut trouver en lui-même de quoi se subordonner ses semblables [4]).

1) *Ethique à Nicomaque*, l. V, ch. II.

2) S Thomas, *Summa theol.*, IIa IIae, q. 61, art. 3, c.

3) *Ibid.*, q 64, art. 1, c.: « In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora .. »

4) En renonçant à poursuivre sa fin au détriment des autres hommes,

Saint Thomas insiste beaucoup sur l'égalité que comporte la justice [1]). Pas de justice entre des êtres foncièrement inégaux, et c'est pourquoi il estime qu'il n'y a pas à proprement parler de justice dans nos rapports avec Dieu « parce que nous ne pouvons rendre à Dieu l'équivalent de ce que nous recevons de lui » [2]). La justice commutative s'exprime couramment par des adages qui sont des formules d'égalité : Donnant donnant ; œil pour œil, dent pour dent ; la règle de la justice commutative est une stricte règle d'équivalence [3]). Je dois aux autres ce qu'ils me doivent, et si quelqu'un me fait tort, j'ai droit à obtenir en réparation l'équivalent exact du tort que j'ai subi.

La justice commutative est donc la justice qui règle les relations entre individus, et qui maintient entre eux la paix. Ce n'est pas encore l'entr'aide qu'appelle le progrès, mais c'est un premier point nécessaire et sans lequel l'entr'aide serait un leurre.

l'homme ne renonce en réalité à rien du tout ; les mots dont nous nous servons sont trompeurs ; car cette fin à laquelle l'homme renonce, n'est pas *sa* fin ; sa fin est la recherche de *sa* perfection *dans l'ordre*, en tant que créature subordonnée à une conception d'ensemble qui est le plan divin dans la création. Par conséquent, lorsque l'homme prétend rechercher sa fin hors de cet ordre, il s'en écarte, — et de son bonheur par conséquent, puisque les deux sont liés.

Les fins que l'homme sacrifie ainsi au respect des droits d'autrui ne sont jamais que des fins partielles, des biens particuliers ; de son *bien final* qui est l'union à Dieu et de ce qui mène à cette union, il ne peut faire le sacrifice à aucun prix. Mais il tend à Dieu *avec* les autres hommes, et c'est avec eux qu'il doit réaliser l'œuvre commune, la mission que Dieu lui assigne sur terre « Par la raison, l'homme peut s'élever à la moralité, c'est-à-dire à la dépersonnalisation de l'effort. Non pas que sa personne ne compte plus : elle compte mieux, puisque c'est ainsi qu'elle aboutira ; mais elle compte à son rang, en tant que *bien* en coordination avec d'autres biens ; en tant que personne liée à d'autres personnes pour l'obtention d'une fin commune ». (SERTILLANGES, *La justice chrétienne*, dans *Semaine sociale de France, Saint-Etienne 1911*, p. 90).

1) Il le répète à peu près chaque fois qu'il parle de la justice. « Illud enim quod in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso » *(Summa theol.*, IIa IIae, q. 57, art. 1). « Jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum *(Ibid.*, art. 2, c.). « Cum nomen justitiae aequalitatem importet... » *(Ibid.*, q. 58, art. 2, c.).

2) *Ibid.*, q. 57, art. 1, ad 3.

3) *Ibid.*, q. 63, art. 4, c.

III. — La justice générale [1])

La justice commutative rendant à chacun son dû, maintient la paix entre les hommes, condition préalable à l'entr'aide. Celle-ci est l'objet de la justice générale.

La justice générale est la vertu par laquelle l'homme se voue à l'œuvre du progrès humain, à ce que les auteurs scolastiques appellent « le bien commun », *bonum commune*. Nous avons vu que c'est la raison d'être de l'homme sur la terre ; il doit s'y consacrer tout entier. Prendre sa place dans l'ordre universel, c'est se mettre au service du progrès humain en collaboration avec les autres hommes.

La justice générale prend donc l'homme tout entier et le consacre au bien commun de l'humanité ; elle comprend tous les actes de vertu que l'homme accomplit en vue du bien commun. A première vue la justice générale semble à beaucoup une idée vague, parce que la généralité même de son objet empêche de voir ce qui en spécifie les actes comme actes de justice.

La notion devient plus claire lorsque l'on considère la justice générale au sens objectif : elle s'identifie avec l'ordre. La justice consiste en ce que l'ordre règne parmi les hommes et en ce que l'humanité elle-même occupe la place qui lui revient dans l'ordre universel. Elle suppose donc l'organisation des efforts humains pour accomplir l'œuvre humaine. Que chacun prenne sa place dans l'ensemble, rende les services qu'il est à même de rendre, voilà l'ordre, et voilà la justice générale.

Lorsque les hommes s'entendent pour organiser leur

1) Le lecteur au courant de la division traditionnelle de la vertu de justice, s'étonnera peut-être qu'il ne soit pas fait mention ici de la justice distributive qui sert de règle à l'État dans ses rapports avec les particuliers. Le motif en est simple : je n'ai pas encore parlé de l'État ; la justice distributive trouvera place dans le chapitre où nous parlerons des relations entre l'État ou la communauté sociale et les particuliers.

action au mieux du progrès général, ils pratiquent la justice générale.

Cette entente se réalise normalement par la vie en société et par les lois que l'autorité sociale établit et qui constituent le droit positif. On comprend dès lors pourquoi les auteurs anciens appelaient la justice générale, justice *légale*, et pourquoi beaucoup de modernes l'appellent justice *sociale*. Cependant ces termes sont trop spéciaux, car la justice générale existe en dehors et au-dessus des sociétés organisées, en dehors et au-dessus des lois positives ; elle oblige tous les hommes envers toute l'humanité. L'œuvre de l'humanité est *une* œuvre ; tous les hommes doivent y collaborer, on ne peut en exclure personne et on ne peut la limiter à son goût.

La justice générale oblige l'homme à pratiquer toutes les vertus, à être d'abord lui-même aussi parfait que possible, et à travailler ensuite autant qu'il peut au bien commun. Elle implique donc toutes les vertus et n'en diffère que par l'intention [1]). La justice générale consiste à pratiquer toute vertu en vue du bien commun. Je puis pratiquer la sobriété, le courage, la douceur, uniquement en vue de réaliser ma perfection personnelle, ou je puis avoir en vue d'être utile à mes semblables. Les deux points de vue ne s'excluent d'ailleurs pas ; et on doit les unir. Beaucoup d'hommes ignorent que la préoccupation du bien commun soit une obligation, que ce soit cela qu'on appelle justice générale, et que ce soit un des devoirs primordiaux de l'homme.

Malgré l'évidence de la doctrine, on s'obstine à considérer que le devoir d'un chacun se borne à la recherche de son bien ou de sa perfection personnelle, et que le souci des autres n'est qu'un luxe de charité, estimable mais non

1) « *Potest... quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute... ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis ; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute ; differt autem ratione.* » (S. Thomas, *Summa theol.*, Ia IIae, q. 58, art. 6, c.)

obligatoire. Répétons donc que le bien individuel considéré en dehors du bien général et comme étranger à celui-ci, n'est pas le bien de l'individu, n'est le bien de personne, l'individu étant fait pour se développer *dans* la communauté humaine. L'homme par exemple qui choisit une profession en se préoccupant uniquement de son intérêt propre, sans aucun souci du service qu'il rend à la communauté par l'exercice de cette profession, commet une des fautes les plus graves qu'un homme puisse commettre [1]).

La vertu de justice développe par conséquent en l'homme l'habitude de considérer son bien propre en union avec le bien général et en sa dépendance.

Ce devoir de justice générale porte sur toutes les vertus quelles qu'elles soient, et sur la vie intérieure comme

1) Dans l'orientation de sa vie, l'homme doit donc tenir compte et de son bien personnel et du bien commun. Dans les cas habituels, ces deux fins s'harmonisent. Le choix d'une profession, se fera le plus souvent entre des carrières qui sont toutes conformes au bien général. Deviendrai-je médecin, avocat, commerçant? La société a besoin de médecins et d'avocats et de commerçants, et la meilleure manière de la servir est de prendre la profession que j'exercerai le mieux. Ce sera souvent aussi celle où j'ai le plus de chances de succès et vers laquelle me portent mes goûts.

Cependant il peut arriver que j'hésite entre plusieurs professions qui m'attirent également. Dans ce cas le souci du bien général devra me décider s'il est une de ces professions où je sers davantage le bien commun. Ce cas se produit, par exemple, de nos jours, par les carrières coloniales où les honnêtes gens travaillent avec un rendement exceptionnel au progrès de la civilisation, et qui sont trop souvent abandonnées à d'autres par suite du manque de justice générale chez les honnêtes gens.

Enfin il y a des professions qui sont nuisibles au bien général, sans qu'il soit possible de déterminer dans quelle mesure elles sont contraires à la justice commutative. C'est le cas de beaucoup d'agents d'affaires qui vivent de spéculation et d'agiotage. Il se peut qu'ils ne tombent sous le coup d'aucune loi pénale, ils peuvent même jouir dans le monde d'une certaine considération. Pourtant ils ne rendent aucun service à la communauté ; toute leur activité a pour effet unique et voulu leur bien particulier. Ces hommes sont des criminels au sens le plus strict du mot, car toute leur vie est orientée à l'encontre de leur devoir primordial.

Dans certains cas exceptionnels le bien commun peut se trouver en conflit avec les conditions ordinaires du bien particulier, par exemple, lorsqu'en temps de guerre les citoyens doivent sacrifier leur vie ou leurs biens pour la communauté dont ils font partie. Dans ce cas, la justice générale manifeste son caractère impérieux en exigeant le sacrifice de l'individu.

sur la vie extérieure [1]), — sur la vie intérieure parce que la vie extérieure en dépend. Les travaux de la psychologie expérimentale moderne ont encore accentué le caractère universel de la justice générale, en précisant ce que nous savions de l'unité de l'être humain, en soulignant par la connaissance plus grande qu'ils nous donnent de la vie inconsciente et subconsciente, la répercussion de tous les faits de notre vie sur l'ensemble de notre personnalité, et par conséquent sur notre action. Pas une pensée, pas un sentiment, pas un phénomène de notre vie la plus intérieure qui ne se reflète dans notre mode d'être au dehors. On a observé méthodiquement les phénomènes de contagion morale, on sait que les sentiments et les idées des hommes se modifient non seulement sous l'empire des doctrines ouvertement publiées et propagées, mais également par mille impondérables qui préparent l'atmosphère. Chaque homme, en somme, répand autour de lui quelque chose qui est sain ou malsain, vivifiant ou débilitant, et cette influence est faite de tous les impondérables qui constituent sa personnalité. Notre devoir est d'être dans l'humanité un élément de progrès, cela implique un devoir de vertu générale qui porte sur toute notre vie, sans en rien excepter.

Cette doctrine ressemble tellement à la doctrine catholique de la communion des saints qu'on la croirait inspirée

1) « *Justitia .. ordinat hominem in comparatione ad alium ; quod quidem potest esse dupliciter : uno modo ad alium singulariter consideratum ; alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum ; pars autem id quod est, totius est ; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis* ». (S. Thomas, *Summa theol.*, II^a II^ae, q. 58, art. 5, c.).

par elle, et il est impressionnant de voir la science moderne montrer entre les hommes dans l'ordre naturel, une dépendance tout à fait parallèle à cette solidarité surnaturelle que l'Eglise appelle communion. Cette concordance, fortuite d'apparence, manifeste supérieurement l'unité du plan divin qui place l'ordre surnaturel de la doctrine révélée au dessus de la nature, mais en prolongement des lignes de l'ordre naturel.

IV. — Justice et charité

La question que nous abordons dans ce paragraphe est une question spécifiquement chrétienne, de même d'ailleurs que la notion de charité.

Pour les philosophes grecs la justice est la vertu suprême de l'homme et la seule qui règle les relations entre les hommes. Elle est si belle, dit Aristote, « que ni l'étoile du matin ni l'étoile du soir ne sont dignes d'une pareille admiration » [1]). Ils n'ont pas de la justice une notion aussi large que nous ; le dévouement au bien commun n'est pour eux que le dévouement au bien de la cité, car la notion d'une œuvre commune à accomplir par toute l'humanité n'apparaît pas avant le christianisme. Cependant cette justice purement civique, toute étriquée qu'elle soit, les plonge déjà dans un émerveillement profond.

Ils font néanmoins grand cas de beaucoup de vertus sociales qui ne paraissent pas relever, à proprement parler, de la justice : libéralité, bienveillance, douceur, indulgence, amitié. Mais ces vertus sont ramenées à la justice générale [2]), parfois par des moyens artificiels, ou sont fondées sur une hygiène morale qui commande de dominer ses passions et de vivre en paix avec ses semblables.

1) *Ethique à Nicomaque*, l V, ch. 1, in fine.

2) Saint Thomas cite en objection un texte de Cicéron qui dit « que la bienfaisance... relève de la justice ». Donc, conclut-il, « l'acte de justice ne consiste

Le christianisme, lui, repose toute entier sur la charité. Dans le langage théologique on appelle charité l'amour divin, l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour que l'homme rend à Dieu, grâce aux ressources surnaturelles d'amour que Dieu dépose dans son âme. Amour de Dieu pour l'homme et amour surnaturel de l'homme pour Dieu forment un grand courant d'amour où s'absorbe toute la religion chrétienne. La révélation du Christ est d'abord la révélation de l'amour divin, sa manifestation, ensuite l'appel aux hommes à vivre de la vie divine qu'il leur apporte.

La charité donne sa tonalité à la vie chrétienne. La vertu propre du chrétien est l'amour divin, et cet amour divin se répercute sur toute la création, spécialement sur les hommes que le Maître a aimés jusqu'au supplice. Le chrétien trouve sa perfection et le plein épanouissement de son être dans cet amour qui pénètre toute sa vie, et la justice générale semble évidemment bien froide à côté de ce brasier d'amour.

Cependant, lorsqu'on analyse les termes d'un peu près, on voit un parallélisme très strict s'établir entre les deux vertus. Même au point de vue naturel, la perfection de l'homme ne peut se concevoir que comme une union d'amour à Dieu. On démontre cela en morale générale. L'homme respectera donc la justice en se subordonnant au bien commun par une pensée d'amour, par la pensée de réaliser son bien suprême en s'harmonisant au bien total. Et théorie on n'a pas besoin de la révélation pour le

pas à rendre son dû à chacun ». Et il répond que la bienfaisance peut être ramenée à la justice en tant que vertu secondaire dépendant d'une vertu principale (*Summa theol.*, IIa IIae, q. 59, art. 11, ad 1).

Il semble y avoir ici confusion entre la justice commutative et la justice générale. La bienfaisance ne relève évidemment pas de la justice commutative, mais relève de la justice générale en tant qu'il y a un intérêt général à ce que les riches secourent les pauvres. Les riches ont donc le devoir général de justice de pratiquer la bienfaisance ; c'est une des manières selon lesquelles ils doivent travailler au bien commun.

trouver ; en fait, cette pensée n'a jamais été claire chez les penseurs antiques, et elle n'a commencé à se préciser que dans les premiers siècles de notre ère, à l'école d'Alexandrie principalement, sans que l'on puisse encore bien déterminer dans quelle mesure ces philosophes ont subi les influences juives et chrétiennes.

Le christianisme a permis de résoudre la question, parce qu'il a violemment attiré l'attention sur la bonté divine, sur l'importance des relations d'amour entre Dieu et les hommes, parce qu'il a tranché d'autorité la question de l'intervention de Dieu dans le monde qui était la plus grosse difficulté de la philosophie antique. Tous les penseurs s'y étaient heurtés sans parvenir à la résoudre. Le christianisme impose le dogme de la création et de la providence ; lorsqu'on admet ces deux idées, la doctrine philosophique d'un amour naturel entre l'homme et Dieu est facile à dégager.

Ce que la révélation y ajoute en propre, c'est d'abord la manifestation de l'amour divin dans l'incarnation, c'est ensuite l'œuvre positive de la rédemption, l'appel de l'homme à la vie surnaturelle. Ici encore le surnaturel est en prolongement de la nature ; il lui est supérieur au point qu'on ne puisse établir de commune mesure, mais il ne lui est pas opposé, tout au contraire dans l'ordre surnaturel la nature s'épanouit avec une aisance accrue des forces divines qui s'ajoutent aux siennes.

Charité et justice sont donc toutes deux des vertus générales [1]), c'est-à-dire des vertus qui dominent toute la vie de l'homme, qui font sentir leur influence dans l'exercice de toutes les vertus. « La charité est une vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien

1) Sur le terme *justice générale* il y a une sorte de jeu de mots, car *justice générale* veut dire à la fois vertu générale de justice et justice qui s'applique à la généralité des hommes pris collectivement.

divin ; et la justice générale l'est en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun » [1]. La distinction est nette, bien que les actes matériels qu'inspire la charité puissent être ceux qu'inspire aussi la justice. Cela doit même se produire : la charité commande de respecter la justice, et la justice commande de pratiquer la charité. Ces vertus sont distinctes mais non séparées, hiérarchisées mais non opposées. Le chrétien aime Dieu tout d'abord et le prochain par amour de Dieu : puis il se dévoue au bien commun, pratiquant la justice pour manifester son amour. La recherche de la gloire divine et du bien commun, de la gloire divine par le bien commun, par le progrès humain, l'amène à pratiquer les vertus particulières, la patience, l'énergie, l'endurance, l'humilité...

De nos jours — on emploie souvent le mot charité dans un sens beaucoup plus large : il désigne alors simplement les rapports de bienveillance qui règnent parmi les hommes, et qui peuvent être pratiqués par des payens comme par des chrétiens [2]. C'est le sens courant où l'on dit qu'il est contraire à la charité de dire du mal de son prochain, où l'on appelle une aumône une « charité ». Cette charité-là se confond avec la justice générale. Celle-ci obligeant les hommes à vivre dans l'entr'aide, les sentiments et les rapports de bienveillance sont des suites de ce devoir général d'entr'aide.

Ceci explique les discussions qui se produisent souvent entre catholiques au sujet des relations de justice et de charité. Elles ont été surtout fréquentes depuis un siècle à

1) S. Thomas, *Summa theol.*, IIa IIae, q. 58, art. 6, c.

2) « Cet amour naturel, cette amitié, cette bienveillance, cette dilection, ce n'est pas la charité proprement dite. On peut néanmoins — quoique saint Thomas s'en abstienne — appliquer à ces sentiments le terme de « charité », en entendant ce mot dans un sens large. Et c'est comprise en ce sens large que la charité s'oppose à la justice. Théologiquement, l'expression « charité » manque ici sans doute d'exactitude : il faut bien cependant la recevoir, puisque l'usage courant et les documents pontificaux eux mêmes l'ont consacrée » (A. Michel, *La question sociale et les principes théologiques*, p. 6).

propos des relations économiques entre patrons et ouvriers. On se demande, par exemple, si le sursalaire familial, consistant à payer davantage les ouvriers chargés de famille, constitue pour les employeurs une obligation de justice ou de charité. Si c'est une obligation de justice, dit-on, ils y sont rigoureusement tenus, et les ouvriers sont en droit d'exiger leur dû ; si au contraire c'est une obligation de charité, elle ne crée aucun droit dans le chef de l'ouvrier, et il ne peut donc s'en réclamer impérativement.

La justice dont il est question dans ces discussions est uniquement la justice commutative. Règle des droits particuliers, elle accorde à chacun le droit de recevoir d'autrui l'équivalent de ce qu'il lui donne. La justice générale, elle, se borne à imposer une obligation vis-à-vis de la communauté des hommes en général, ou vis-à-vis de telle communauté particulière à laquelle on appartient. Elle impose à l'homme des obligations vis-à-vis de la communauté, et celle-ci peut en exiger l'exécution. C'est au nom de la justice générale que l'Etat exige la paiement des impôts, le service militaire. Mais la justice générale n'entraîne aucune obligation vis-à-vis de telle ou telle personne privée. La justice générale demande qu'on fasse de ses biens l'usage le plus favorable au bien commun, mais souvent sans préciser ; dans la plupart des cas, il y a beaucoup d'usage utiles à faire des biens, et le propriétaire de ceux-ci pourra choisir entre ces modalités d'emploi. Si le patron n'est pas tenu par la justice commutative à payer à ses ouvriers le sursalaire familial, il ne le leur doit pas ; mais il reste tenu à faire de son argent un bon emploi. Seulement il a le choix entre beaucoup de bons emplois, et celui-ci ne s'impose pas nécessairement.

Il ne faut donc jamais perdre de vue, lorsqu'on rencontre ces controverses sur la justice et la charité, que la justice dont il s'agit est la justice commutative, et rien que celle-là, que la charité dont il s'agit est une vertu naturelle appelée ainsi par similitude avec la vertu chrétienne sur-

naturelle de charité, et que cette charité naturelle n'est autre que la justice générale des anciens, vertu suprême des payens, si belle « que l'étoile du matin et l'étoile du soir pâlissent à ses côtés » [1]).

JACQUES LECLERCQ.

1) Ceci permet aussi de comprendre la pensée des Souverains Pontifes, lorsque dans leurs encycliques ils déclarent la justice insuffisante en pratique à maintenir la paix sociale et à faire le bonheur des hommes Il s'y agit toujours de la justice commutative, et la « charité » à laquelle ils l'opposent correspond souvent à la justice générale de saint Thomas et des anciens.

XV

LA " SUMMA SENTENTIARUM „

EST-ELLE POSTÉRIEURE AUX SENTENCES DE PIERRE LOMBARD ?

Jusqu'en ces dernières années, l'on admettait communément la priorité chronologique de la « Summa Sententiarum » sur les Sentences du Lombard. Cette position était en partie basée sur l'opinion assez universellement reçue que Hugues de Saint-Victor en était l'auteur. Plusieurs critiques cependant, comparant la « Summa Sententiarum » avec un autre écrit du Victorin, le « De Sacramentis », constatèrent entre ces deux ouvrages une telle divergence de mentalité qu'ils se refusèrent à les attribuer à un même auteur. Toutefois la question de priorité entre la « Summa » et le Lombard n'était pas encore tranchée : pourquoi un auteur, différent du Victorin, n'eût-il pu écrire la « Summa » avant Pierre Lombard ? De fait, communément, on voyait en celui-ci un plagiaire de la « Summa ».

Dernièrement, le R. P. Chossat, S. J., renversait les positions acquises, en soutenant la priorité du Lombard. Le savant critique se crut même en état de révéler le nom de l'auteur et la date de composition : la « Summa » serait l'œuvre de Hugues de Mortagne, prieur de Saint-

Martin à Séez ; elle aurait été rédigée vers 1155, trois ans environ après les Sentences de Pierre Lombard [1]).

Cette thèse, si elle est vraie, renouvelle et bouleverse quelque peu l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévale. Elle suscitera de nouvelles recherches et sera, sans nul doute, diversement accueillie.

Jusqu'ici toutefois, peu de critiques ont été soulevées. Le R. P. Castagnoli, C. M., a cru pouvoir établir que, non seulement Hugues de Mortagne n'est pas l'auteur de la « Summa », mais ne peut aucunement l'être [2]).

De son côté, le R. P. Théry, O. P., trouve que le R. P. Chossat fait vraiment trop peu de cas de certains manuscrits du XIIe siècle, qui attribuent la « Summa » à Hugues de Saint-Victor ; mais comme l'auteur le remarque lui-même, le fond du problème n'est pas encore touché [3]).

Dans les pages qui suivent, nous n'étudierons qu'une question, la plus importante, il est vrai : celle de la priorité chronologique.

Pour la résoudre, nous nous placerons sur le seul terrain de la critique interne ; nous serons ainsi amenés à éprouver les conclusions tirées sur ce même champ d'expérience par le R. P. Chossat [4]).

Les textes que nous allons confronter se rapportent au libre arbitre ; ils offrent l'avantage d'avoir leur parallèle dans le « De Sacramentis » de Hugues de Saint-Victor et d'autoriser, de la sorte, certaines conclusions que ne per-

1) Marcel Chossat, S. J., *La Somme des Sentences, Œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*, dans le « Spicilegium sacrum Lovaniense », t V. Louvain, 1923. Dans une introduction très fouillée (op. cit., pp. 1-19), le R. P. de Ghellinck, S. J., a tracé l'historique de cet intéressant problème.

2) *Ugo di Mortagne autore della « Summa Sententiarum »?* dans le « Divus Thomas ». Placentiae, janvier 1925, pp. 119-133.

3) « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », avril 1924 pp. 242-248.

4) Le R. P. Chossat a comparé la *Summa*, tract. I, cap. 12-14 aux Sentences de Pierre Lombard, lib. I, dist. 37-48. *Op. cit.*, pp. 141-160.

mettrait peut-être pas la comparaison des deux seuls auteurs en cause.

Dans le travail que nous abordons, nous ne postulons qu'une donnée : le « De Sacramentis » est bien l'œuvre de Hugues de Saint-Victor ; cette donnée est d'ailleurs incontestée.

Quatre hypothèses se présentent : 1° la « Summa sententiarum » est, elle aussi, l'œuvre du Victorin ; dans ce cas, manifestement, elle serait antérieure au Lombard ; 2° Si la « Summa » n'est pas du Victorin, mais lui est postérieure, l'auteur de la « Summa » et le Lombard s'inspireraient tous deux du « De Sacramentis », mais d'une manière indépendante : dans ce cas, la question de priorité serait, de ce chef, insoluble ; 3° La « Summa » et les Sentences du Lombard sont apparentées ; et c'est le Lombard qui s'inspire de la « Summa », en l'amplifiant ; 4° C'est, au contraire, la « Summa » qui copie le Lombard, en le résumant.

Pour contrôler ces diverses hypothèses, nous examinerons successivement trois séries de textes ; l'une relative à la définition du libre arbitre ; une seconde touchant l'objet du libre arbitre ; une troisième, enfin, concernant ses divers modes de réalisation.

I

Voici d'abord la définition du libre arbitre, chez Hugues de Saint-Victor, dans la « Summa », et chez Pierre Lombard.

Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. I, parte VI, cap. 4 (P. L. t. 176, col. 265).

Porro tres sunt motus in homine, motus mentis, motus corporis, motus sensualitatis. Motus mentis in voluntate est, motus corporis in opere, motus sensualitatis medius in delectatione. In motu mentis solo, liberum arbitrium est ; in motu corporis et sensualitatis, illa

sunt quae sequuntur liberum arbitrium. Sic enim prima fuit dispositio naturae ; nam motus mentis voluntarius est appetitus ; in voluntario liberum, in appetitu arbitrium.

SUMMA SENTENTIARUM, tract. III, cap. VIII (P. L. t. 176, col. 101-102).

Sic potest diffiniri : Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente. Et consistit in duobus : in voluntate et ratione. Liberum namque dicitur quantum ad voluntatem ; arbitrium quantum ad rationem. Rationis est videre quid sit eligendum vel non ; voluntatis est appetere. Et ita ratio tanquam pedissequa monstrat viam consulendo illud quod videt faciendum, dissuadendo contrarium ; voluntas tanquam domina ducit secum rationem ad quodcumque fuerit inclinata. Non enim trahitur voluntas a ratione, sed solummodo monstrat ratio quod appetere debeat voluntas. Ratio vero trahitur a voluntate, etiam in iis quae sunt contra rationem. Naturaliter namque ratio contradicit, hoc est non illud esse faciendum indicat ; et tamen vincitur et consentit. Et quoniam in his duobus consistit liberum arbitrium, soli rationali creaturae datum est. Illa enim sola inter creaturas voluntatem habet et rationem. Bruta animalia habent sensum et appetitum videlicet sensualitatis ; sed voluntate et ratione carent, et ideo liberum arbitrium non habent. Cum itaque habemus cum pecoribus communem sensum et appetitum, liberum arbitrium nos ab eis discernit, penes quod omne meritum consistit. Cum enim nulla vi, nulla necessitate cogatur, non immerito beatitudinem seu miseriam promeretur. Sensus et appetitus nec beatum nec miserum faciunt ; alioquin bruta animalia beatitudinis vel miseriae possent fieri participantia. Ingenium quoque et memoria et coetera similia, nec justum nec injustum constituunt. Siquidem nec tardum ingenium nec labilis memoria imputatur. Sola itaque voluntas quae semper libera est et numquam cogi potest, merito apud Deum judicatur. Ea semper a necessitate libera est. Ubi enim necessitas, ibi non est libertas ; ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum.

PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. II, dist. XXIV, cap. III (édit. Quaracchi, 1916, t. I, p. 421).

Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum,

gratia assistente, eligitur, vel malum, eadem desistente. Et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest ; arbitrium vero quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum ; et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adjuta, non eligit ; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet, quae adveniens juvat eam et erigit, ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia, qua velle malum vel bonum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur, quod bruta animalia non habent, quia ratione carent ; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

On constate d'abord une divergence profonde entre le « De Sacramentis » et la « Summa Sententiarum ». On ne voit guère de parenté intellectuelle entre ces deux exposés, ni surtout entre ces deux formules : « *in appetitu* arbitrium » ; « arbitrium quantum *ad rationem* ».

Ce seul texte ne suffirait cependant point à trancher la question de l'origine victorine de la « Summa », un même auteur — dans l'hypothèse, Hugues de Saint-Victor — aurait pu, au cours de ses études, perfectionner ses formules et arriver à la définition plus philosophique de la « Summa ».

Mais étudions la définition de la « Summa » : « habilitas rationalis voluntatis qua bonum eligitur gratia cooperante vel malum ea deserente ». On la retrouve, à peu près identique, dans le Lombard : « facultas rationis et voluntatis qua bonum, gratia assistente, eligitur vel malum eadem desistente ». Où est le plagiaire ?

Mais une question préalable se pose : n'y a-t-il pas une source commune ?

L'on rencontre de fait la même définition dans les « Sententiae Divinitatis » : « Libertas arbitrii est aptitudo rationalis voluntatis, qua potest malum gratia deserente, bonum

non nisi gratia operante, vel ad bonum non erigitur nisi gratia faciente » [1]).

L'on dira peut-être que les « Sententiae Divinitatis » s'inspirent de la « Summa Sententiarum ».

Cette hypothèse nous semble insoutenable. Car la définition des « Sententiae Divinitatis » apparaît comme une création personnelle de leur auteur.

Quel est, en effet, le procédé de celui-ci ? L'auteur des « Sententiae Divinitatis » connaît l'exposé qu'avait fait saint Bernard [2]) ; il reprend la définition de Boèce [3]) introduite par les « Sententiae divinae paginae », attribuées à Anselme de Laon : « liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium » [4]) ; il cite cette autre définiton : « discretio boni cum facultate faciendi », où l'on reconnaît un résumé de la définition des « Sententiae Anselmi » d'Anselme de Laon [5]). Mais aucun de ces exposés ne lui paraît suffisant : les définitions données jusqu'ici ne tiennent pas compte d'un fait capital : le péché originel et les ravages qu'il a causés au libre arbitre. Dans une définition du libre arbitre caractérisant l'homme dans l'état de déchéance, il faut souligner la nécessité de la grâce divine. Et c'est comme conclusion de son enquête qu'il écrit : « Quae itaque definitio liberi arbitrii ponitur secundum hunc statum ? Ista : libertas arbitrii est aptitudo rationalis volun-

1) Geyer, *Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule*, dans les « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », Band VII. Heft 2-3, p. 34*. Münster, 1909.

2) *Sententiae Divinitatis*, loc. cit., pp. 20*-28*. M. Geyer, l'éditeur des « Sententiae » a soigneusement noté les emprunts faits à l'opuscule de saint Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, P. L., t. 182, col. 1002-1007.

3) Boetius, *In librum Aristotelis de interpretatione editio secunda seu majora commentaria*, P. L., t. 64, col. 492 D.

4) *Sententiae Divinitatis*, loc. cit., p. 30*, p. 34*. — Bliemetzrieder, *Anselms von Laon, Systematische Sentenzen, I. Sententiae divinae paginae*, dans les « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », Band XVIII. Heft 2-3. Münster, 1919, pp. 27-28.

5) *Sententiae Divinitatis*, loc. cit., p. 23*. — Bliemetzrieder, *Sententiae Anselmi*, op. cit., p. 50.

tatis, qua potest malum gratia deserente, bonum non nisi gratia operante » etc. Manifestement, nous nous trouvons ici devant l'original : la définition proposée est une création des « Sententiae Divinitatis ».

Or, voici la conséquence de cette constatation. Les « Sententiae Divinitatis », comme l'a déjà remarqué leur éditeur [1]), font allusion à la condamnation d'Abélard au Concile de Sens [2]).

Ce Concile se tint le lundi qui suivit l'octave de la Pentecôte 1140 [3]).

A supposer même que les « Sententiae Divinitatis » aient été rédigées immédiatement après le Concile, elles n'auraient pu être achevées avant la fin de 1140, au plus tôt.

La « Summa Sententiarum » empruntant sa définition du libre arbitre aux « Sententiae Divinitatis », la « Summa » date donc au plus tôt de 1141.

On peut en conclure directement que la « Summa Sententiarum » n'est pas l'œuvre de Hugues de Saint-Victor.

Car, celui-ci est mort le 11 février 1141. Or, si le Victorin a composé la « Summa », il faudra supposer que, sitôt les « Sententiae Divinitatis » parues (fin 1140 au plus tôt), Hugues en a eu connaissance sans tarder, et que pendant les quelques semaines qui précédèrent sa mort, il rédigea la « Summa Sententiarum ». Cela n'est pas croyable [4]).

1) Geyer, *Die Sententiae Divinitatis*, loc. cit., p. 62.

2) *Ibid.*, p. 68*.

3) C'est en 1140, et non en 1141 que se tint le Concile de Sens. Voir Vacandard, *La date du Concile de Sens : 1140*, dans la « Revue des Questions historiques », t. 50, 1891, pp. 235-245.

4) Dira-t-on, peut-être, que toute conclusion est ici prématurée, tant que l'on n'aura pas tranché une autre question : celle d'une double édition de la « Summa »? L'on sait, en effet, que cette hypothèse est vraisemblable, et dernièrement encore, le R. P. de Ghellinck apportait à la solution de nouveaux éléments *(A propos de l'hypothèse des deux rédactions ou des deux éditions successives de la « Somme des Sentences »*, dans les « Recherches de science religieuse », t. 15, octobre 1925, pp. 449 454. — Je me contente de deux remarques : 1° Il est très probable que la

Pour étayer l'exposé qui va suivre, nous ferons toutefois abstraction de cette dernière conclusion relative à l'auteur de la « Summa » ; et nous ne retenons que cette donnée : la « Summa » est écrite en 1141 au plus tôt et est postérieure au « De Sacramentis » de Hugues de Saint-Victor.

*
* *

Pourrait-on, à l'aide des textes cités, résoudre la question ultérieure, relative à la priorité entre la « Summa » et le Lombard ? Celui-ci a achevé son ouvrage vers 1152 ; la « Summa » postérieure à 1141, ne lui a-t-elle pas servi de modèle ?

Pour résoudre ce problème il faut au préalable établir la parenté entre les deux ouvrages : il serait en effet possible qu'ils aient suivi une source commune, d'une manière indépendante.

Il faut reconnaître que, si l'on fait abstraction de la définition du début, on ne voit guère, dans les passages cités plus haut, de parenté littéraire.

première édition a déjà traité du libre arbitre. En effet, Hugues de Saint-Victor traite du libre arbitre dans le « De Sacramentis » qui, de l'avis unanime des critiques, est antérieur à la « Summa Sententiarum » (celle-ci fût-elle l'œuvre du Victorin). Or, le « De Sacramentis » (P. L., t. 176, col. 264 etc.), tout comme d'ailleurs les « Sententiae divinae paginae » (loc. cit., p. 17; 27-28) parlent du libre arbitre à propos de l'état primitif de l'humanité et de la chute originelle. Pourquoi la première édition de la « Summa », surtout si elle a été rédigée par le Victorin, aurait-elle omis ce problème dans ce même contexte relatif à l'humanité primitive ? J'ajoute que si la première édition ne parle pas du libre arbitre, non seulement il faudra rejeter, comme interpolé dans la seconde édition, tout un chapitre relatif au libre arbitre (P. L., t. 176, col. 101-105), mais il faudra en dire autant d'un petit passage antérieur de la « Summa » où, d'une manière toute naturelle, l'auteur annonce qu'il parlera plus loin du libre arbitre : « ut in loco suo ostendemus » (P. L., t. 176, col. 84 D). Qu'on lise le contexte de ce dernier passage, l'hypothèse d'une interpolation, ici surtout, est invraisemblable. Il est donc moralement certain que la première édition de la « Summa » traitait la question du libre arbitre ; or, dans ce cas, notre conclusion subsiste : la « Summa » (première édition) dépend littérairement des « Sententiae divinitatis », rédigées en 1140 au plus tôt. 2° Supposons toutefois que la définition du libre arbitre ne soit donnée que dans la seconde édition de la « Summa » parue après la mort du Victorin ; alors manifestement elle ne peut plus être l'œuvre de celui-ci.

Car tout d'abord, le texte du Lombard s'explique sans avoir recours à la « Summa ». Le libre arbitre, écrit-il, a tout en lui pour faire le mal ; pour faire le bien, la grâce lui est nécessaire : « quod bonum est, nisi gratia adjuta, non eligit ; malum vero per se eligit ». Cette idée se retrouve sans doute, à peu près dans les mêmes termes, dans la « Summa » [1]) ; mais elle se rencontre déjà dans les « Sententiae divinae paginae » attribuées à Anselme de Laon [2]).

A son tour, le texte de la « Summa » s'explique sans avoir recours au Lombard, et en s'adressant au seul texte de saint Bernard [3]).

Jusqu'ici donc les textes de la « Summa » et du Lombard semblent étrangers l'un à l'autre. N'y a-t-il cependant aucun indice de dépendance littéraire ?

L'on a déjà remarqué que la définition du libre arbitre

1) « Per se non potest resurgere nisi juvetur a gratia Christi ; per se enim sufficit ad malum ». *Summa Sententiarum*, loc. cit., col. 104 D.

2) « Illa potentia (liberi arbitrii) fuit data homini per conditionem, ut scilicet bene operari non posset absque gratia Dei coadjutrice, male vero posset operari per se ». *Sententiae divinae paginae*, édition déjà citée de Bliemetzrieder, *loc. cit.*, p. 28.

3) Qu'on veuille relire le texte de la « Summa », décrivant le rôle de la raison et de la volonté dans l'acte libre. Sans doute la « Summa » présente des particularités qui, étrangères au Lombard, se retrouvent dans les « Sententiae divinitatis » ; telles ces expressions : « pedissequa » ; « tardum ingenium, labilis memoria » (« Summa ») se rencontrent dans les « Sententiae divinitatis » : « pedissequa » ; « memoria labens tardum ingenium » (loc. cit., pp. 21*-22*). Mais la « Summa » a certainement recouru directement à la source même des « Sententiae divinitatis » ; c'est-à-dire à saint Bernard. Car, outre que les expressions ci-dessus mentionnées sont dans saint Bernard même, la « Summa » a emprunté à celui-ci ce passage : « cum habemus cum pecoribus communem sensum et appetitum ; liberum arbitrium nos ab eis discernit ». Ce texte en effet ne se trouve pas dans les « Sententiae divinitatis » ; mais se lit, sous cette forme, chez saint Bernard : « Communem itaque habentes, vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum et aeque vitam cum pecoribus, id quod dicitur voluntas, nos ab utrisque discernit ». S. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, P. L., t. 182, col. 1003 D De plus, un peu plus loin, la « Summa » cite des textes d'Ecriture Sainte dans le même ordre et la même teneur que saint Bernard, tandis que ces passages se trouvent dans les « Sententiae divinitatis » dans un ordre inverse et dans un texte raccourci (comparez la « Summa », loc. cit., col. 102 C-D ; S. Bernard, *De gratia*, etc., loc. cit., col. 1005 A ; *Sent. divinitatis*, loc. cit., p. 24*). Il n'est donc pas douteux que la « Summa » s'inspire, ici, directement de saint Bernard.

est la même chez les deux auteurs, et qu'elle est empruntée aux « Sententiae Divinitatis ». L'ont-ils empruntée d'une manière indépendante ? C'est peu vraisemblable. L'on constate, en effet, qu'ils l'ont, tous deux, écourtée de la même manière, en supprimant ces mots de l'original : « vel ad bonum non erigitur nisi gratia faciente ». Tous deux aussi s'entendent à faire mention du bien avant de parler du mal, se séparant ainsi, de commun accord, de leur modèle ; tous deux encore ont la même expression : « bonum eligitur ». Que l'on remarque enfin les quelques mots de commentaire qui sont identiques chez les deux auteurs : « liberum quantum ad rationem ». Ces mots se retrouvent, sans doute, dans la source commune [1]), mais dans un autre contexte ; pourquoi se rencontrent-ils dans un même contexte dans la « Summa » et chez le Lombard, si ces deux auteurs ne sont pas apparentés ?

Ces indices ne sembleront peut-être pas concluants. Les textes qui suivent feront la lumière.

II

Voici, dans le « De Sacramentis » de Hugues de Saint-Victor, dans la « Summa sententiarum » et chez Pierre Lombard, un texte touchant l'objet du libre arbitre : le libre arbitre ne se rapporte pas au présent, mais au futur contingent.

Hugues de Saint-Victor. *De Sacramentis*, lib. I, parte V, cap. XXII (P. L. t. 176, col. 256).

Sed et hoc sciendum... quoniam liberum arbitrium ad praesens tempus non refertur, sed ad ea quae futura sunt postea in contingenti. Omne enim quod est determinatum nec potest aliud esse quam est, dum ipsum est ; et si aliud potest esse potest esse aliud

1) « Liberum ad voluntatem, arbitrium ad rationem quae judex est et arbiter retorquetur ». *Sententiae Divinitatis*, loc. cit., p. 23*.

postea ; et non aliud esse tunc quando est hoc quod est, sed postea ut desinat hoc esse quod est, et incipiat aliud esse quod non est. Quod enim potest, in praesenti quidem potest, sed de praesenti non potest ; et si de praesenti potest, non tamen nisi ad futurum potest... Quoniam liberum arbitrium de praesenti esse non potest, tametsi ipsum in praesenti est, sed spectat semper ad futuros eventus, et solum qui in contingenti consistunt. Futura quippe quae ex necessitate futura sunt, liberum arbitrium non sequuntur; sed constant immobiliter ad unum tantum, nec recipiunt utrumlibet contingentis...

Summa Sententiarum, tract. III, cap. IX (P. L. t. 176 col. 102B).

[I]. Praeterea sciendum est quod liberum arbitrium solummodo ad futura se habet. Quod in praesenti est, non est in potestate nostra ut tunc sit vel non sit; [II]. Sed utrum in futuro ita se habeat vel non, in potestate liberi arbitrii est. Nec ad omnia futura se habet, sed ad ea tantum quae possunt fieri et non fieri.

Pierre Lombard. *Sententiae,* lib. II, dist. XXV, cap. I (édit. Quaracchi, 1916 p. 428).

[I]. Hoc autem sciendum est quoniam liberum arbitrium ad praesens vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea ; sed non potest non esse, dum est, vel aliud esse, dum id est, quod est ; [II] sed in futuro an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quae per liberum arbitrium possunt fieri, vel non fieri.

On constate d'abord que les deux derniers textes sont un résumé du premier, et un résumé qui vise à simplifier l'exposé prolixe et compliqué de l'original [1]).

Ces deux résumés sont-ils apparentés ? La réponse, ici,

1) Ce caractère de l'original apparaît encore plus clairement, si on lit tout le texte du « De Sacramentis » dont nous n'avons transcrit que les deux tiers.

s'impose avec évidence. Qu'on lise le texte [II] chez le Lombard, et dans la « Summa » : voici un ensemble de propositions, d'expressions qui sont communes aux deux textes et dont aucune ne se retrouve dans l'original. La probabilité d'une rencontre purement fortuite de tant de mots, agencés de la même manière, est tellement minime qu'on doit la considérer comme nulle. Il y a donc dépendance littéraire de l'un à l'égard de l'autre.

La question de priorité peut donc se poser : où est le plagiaire ? Le Lombard a-t-il copié la « Summa », en la développant quelque peu ? Ou la « Summa » a-t-elle copié le Lombard, en le résumant légèrement ?

Examinons la vraisemblance respective de ces deux hypothèses.

1° Supposons que la « Summa » résume le « De Sacramentis » et ait, à son tour, servi de modèle au Lombard.

Deux anomalies se présentent, dans ce cas ; l'une chez l'auteur de la « Summa », l'autre, chez Pierre Lombard.

Chez la « Summa » d'abord. Quand la « Summa » s'inspire de saint Bernard, elle ne craint pas de lui emprunter ses expressions mêmes [1]). Or, dans le texte qui nous intéresse et qui suit immédiatement celui où saint Bernard est largement utilisé, la « Summa » s'étudie à ne reprendre aucune expression du « De Sacramentis » qui cependant, dans l'hypothèse, serait son modèle direct. Pourquoi, dans un même texte, deux procédés diamétralement opposés ?

Et voici l'anomalie chez le Lombard. Le texte [I] de la « Summa » est limpide et n'invite à aucun commentaire : l'expression est claire, énonçant une pensée tout obvie : le libre arbitre se rapporte non au présent, mais à des choses futures. Cependant le Lombard désire développer ce truisme. Et voici son procédé. Avant de copier la « Summa » qu'il a sous les yeux, « solummodo ad futura se habet », le

1) Voir plus haut, p. 292, note 3.

Lombard recourt à l'original et en transcrit ces mots : « ad praesens non refertur ». La proposition suivante du Lombard : « quod in praesenti est, *determinatum est,* nec in potestate nostra est, ut tunc sit vel non sit, *quando est* » est à noter : à part les mots « determinatum est » et « quando est », cette phrase est littéralement la même que dans la « Summa » et n'est pas, dans cette forme, dans le « De Sacramentis ». D'autre part, ces mots « determinatum est » et « quando est » sont dans le « De Sacramentis ». Le Lombard trouvant un texte clair, celui de la « Summa », prend la peine de le compléter, en extrayant du « De Sacramentis » quelques mots qui n'apportent aucune idée nouvelle. Ce va-et-vient continuel du Lombard à ses deux sources (la « Summa » et le « De Sacramentis ») est-il vraisemblable chez un auteur quelque peu intelligent ? Surtout qu'il s'agit d'exprimer, non un concept nuancé qui invite à chercher des termes précis, mais la pensée, tout ordinaire, que le libre arbitre se rapporte au futur, non au présent. Pourquoi, vraiment, se donner tant de peine, pour élaborer un texte si peu important ?

2° Supposons, au contraire, que le Lombard s'inspire directement du « De Sacramentis », et, à son tour, serve de modèle à la « Summa » : toute anomalie disparaît.

La « Summa », d'abord, n'offre plus rien d'anormal : dans le texte qui précède immédiatement, la « Summa » se souciait peu de cacher les emprunts qu'elle faisait à saint Bernard. Ici même franchise d'attitude vis-à-vis du Lombard. La « Summa » a devant les yeux le texte de celui-ci [1]). Elle constate que le Lombard définit le libre arbitre en deux endroits [2]) ; elle met de l'ordre dans

1) On peut même dire que dans ce passage elle ne connaît que le Lombard, car elle n'emprunte rien au *De Sacramentis* du Victorin.

2) Après la définition donnée plus haut (*II Sent.*, dist. 24, cap. 3), Pierre Lombard s'attarde à définir la « sensualitas », la « ratio superior et inferior », le processus psychologique de la faute originelle, et celui des péchés actuels ;

l'exposé, en supprimant la seconde définition et en rapportant à la première la petite question relative à l'objet du libre arbitre. Cela étant, la « Summa » se contente de transcrire le texte du Lombard, en élaguant ce qui lui paraît superflu. Il s'agit en effet d'une chose assez évidente ; certains mots vont donc disparaître sous sa plume : « ad praesens vel ad praeteritum », « determinatum est », « quando est ». La phrase suivante du Lombard lui paraît une redite ; elle sera sacrifiée ; et dans le texte [II], la « Summa » réduira à sa plus simple expression, la triple répétition du mot : libre arbitre. La « Summa » n'a pas caché son procédé : elle s'en tient au texte du Lombard et se contente de le débarrasser des mots jugés inutiles.

Toute anomalie disparaît aussi dans le procédé du Lombard, si on le suppose antérieur à la « Summa ». Pierre Lombard, dans cette hypothèse, n'a sous les yeux que le « De Sacramentis ». De là, ces emprunts de mots, peu caractéristiques d'ailleurs, qui le trahissent : « ad praesens non refertur » ; « determinatum est », « quando est » et qui apparaissent, comme tout naturellement, sous sa plume, pour la raison très simple qu'il les trouve dans son modèle. Le Lombard remarque que le développement apporté par le Victorin est quelque peu compliqué ; de là, chez le Lombard, la phrase suivante qui a la prétention de simplifier l'original : « potest enim non esse vel aliud esse postea ; sed non potest non esse, dum est, vel aliud esse dum id est quod est » ; de là, enfin le texte [II] où le Lombard s'enhardit et s'écarte plus manifestement de son modèle, tout en respectant sa pensée.

En résumé, dans la première hypothèse, l'on ne comprend guère que la « Summa » ne retienne rien d'un modèle dont elle s'inspirerait exclusivement, et que le Lombard ait

puis au début de la distinction XXV, il reprend la théorie du libre arbitre en donnant la définition : « liberum de voluntate judicium ». Et c'est à propos de cette définition qu'il insère le texte, cité plus haut, relatif à l'objet du libre arbitre.

si artificiellement combiné ses deux prétendues sources ; dans la seconde hypothèse, l'on comprend parfaitement que le texte de la « Summa » soit si distant du « De Sacramentis », puisqu'elle ne l'utilise pas ; et que le Lombard au contraire en emprunte certaines expressions, peu caractéristiques d'ailleurs, puisque c'est son unique source.

Notre conclusion, dira-t-on, n'a pas le caractère d'une démonstration apodictique. Faisons le même travail sur un dernier texte, et voyons si notre impression n'en sera pas renforcée.

III

Le texte suivant décrit les diverses manières d'être du libre arbitre, selon les différents états de l'humanité.

Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, Lib. I, parte VI, cap. XVI, (P. L. t. 176, col. 272-273).

Prima libertas arbitrii fuit posse peccare et posse non peccare, sicut ultima erit libertas posse non peccare et non posse peccare.

[1]. Prima libertas ad bonum quidem adjutorium habuit, sed ad malum infirmitatem habuit ; sic tamen ut nec ad bonum cogeretur nec contra malum teneretur. Ultima libertas in bono gratiam habebit, in malo infirmitatem non habebit, nec solum gratiam in bono adjuvantem, sed etiam contra malum confirmantem ; adjuvantem, ut sit posse non peccare ; confirmantem ut sit non posse peccare.

[2]. Media libertas post peccatum quidem, ante reparationem, gratiam non habet in bono, sed infirmitatem in malo, et idcirco in ea est posse peccare, non posse non peccare. Posse peccare, quia libertatem habet sine gratia confirmante ; non posse non peccare, quia infirmitatem habet sine gratia adjuvante.

[3]. Media libertas post reparationem, ante confirmationem, habet gratiam in bono, infirmitatem in malo ; gratiam in bono adjuvantem propter libertatem, et gratiam contra malum adjuvantem propter infirmitatem, ut sit in ea posse peccare propter libertatem et infirmitatem et posse non peccare propter libertatem et gratiam adjuvantem ; nondum tamen non posse peccare propter

infirmitatem adhuc perfecte non ablatam ; et propter gratiam confirmantem adhuc perfecte non consummatam.

[4]. Cum autum infirmitas tota e medio sublata fuerit, et gratia confirmans fuerit consummata, erit non posse peccare.

SUMMA SENTENTIARUM, tract. III, cap. IX (P. L. t. 176, col. 102B-C).

Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii.

[1]. Ante peccatum, nihil impediebat ad bonum, ad malum nihil compellebat : tunc sine errore ratio judicabat ; sine difficultate voluntas bonum appetebat.

[2]. Post peccatum vero (antequam per gratiam sit reparatum), premitur a concupiscentia et vincitur.

[3]. Post reparationem (ante confirmationem quae erit in futuro), premitur sed non vincitur.

[4]. Post confirmationem, nec vinci poterit nec premi.

PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. II, dist. XXV, cap. VI (édit. Quaracchi, 1916, t. 1, p. 431).

Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii.

[1]. Ante peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat ; non habuit infirmitatem ad malum et habuit adjutorium ad bonum ; tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat.

[2]. Post peccatum vero, ante reparationem gratiae, premitur a concupiscentia et vincitur et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono ; et ideo potest peccare et non potest non peccare, etiam damnabiliter.

[3]. Post reparationem vero, ante confirmationem, premitur a concupiscentia, sed non vincitur, et habet quidem, infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare propter libertatem et gratiam adjuvantem ; nondum tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum perfecte consummatam.

[4]. Post confirmationem vero, infirmitate penitus consumta et gratia consummata, nec vinci nec premi poterit, et tunc habebit non posse peccare.

Une lecture superficielle fait apparaître, ici aussi, deux choses à l'évidence.

Le texte du « De Sacramentis » est la source des deux autres textes. On ne dit point, par là, qu'il les ait inspirés immédiatement ; mais il fournit les idées reprises et résumées par le Lombard et l'auteur de la « Summa ».

Une autre chose, non moins évidente, est la parenté littéraire entre la « Summa » et le Lombard : dans le texte entier de la « Summa », pas un mot qui ne se retrouve dans le Lombard.

Il est donc certain que, ou bien celui-ci a développé la « Summa », ou que la « Summa » a résumé le Lombard.

A quelle hypothèse faut-il s'arrêter ?

1° Supposons que la « Summa » dérive directement du « De Sacramentis », et ait été, à son tour, la source du Lombard.

Pas un mot, peut-on dire, dans tout le texte de la « Summa » ne se retrouve dans le « De Sacramentis » qui cependant serait sa source immédiate ; pourquoi, encore une fois, ce souci de dissimuler à ce point son modèle ?

De son côté, le texte du Lombard serait une mosaïque de bouts de phrases, pris alternativement de la « Summa » et du « De Sacramentis ». On peut refaire ici, à propos de chacune des quatre parties du texte cité, le travail que nous avons fait au sujet du texte précédent : l'on y rencontre ce même procédé artificiel de composition. Contentons-nous de fixer un moment l'attention sur le texte [4] : le Lombard, avant de copier la « Summa », recourt d'abord au « De Sacramentis » pour en extraire quelques mots ; il copie ensuite la « Summa » « nec vinci poterit nec premi », et de nouveau, il retourne au « De Sacramentis » pour en transcrire ces mots : « non posse peccare ». Est-ce le fait d'une intelligence quelque peu spontanée, j'allais dire : quelque peu développée ?

2° Supposons, au contraire, que la « Summa » suive le Lombard, et celui-ci le « De Sacramentis ».

Tout devient naturel. Le Lombard a devant les yeux le « De Sacramentis » et cet ouvrage seul. Il mettra d'abord un peu d'ordre : il supprimera du début, le rapprochement que son modèle établit entre le premier et le quatrième état du libre arbitre ; il apportera quelques corrections d'ordre théologique : non habuit infirmitatem ad malum » (texte [1]) ; « etiam damnabiliter » (texte [2]) ; « ad mortem » (texte [3]). Le Lombard n'est pas un vulgaire plagiaire : il trouve des expressions personnelles, originales pour mieux exprimer la pensée de son maître : « ad bonum nil impediebat ; ad malum nil impellebat... tunc sine errore etc... premitur a concupiscentia et vincitur... nec vinci nec premi poterit ». Mais, malgré tout, les deux tiers de son texte se retrouvent dans le « De Sacramentis » ; c'est normal, puisque celui-ci est sa source.

La « Summa », à son tour, a devant les yeux le Lombard, et le Lombard seul. L'auteur est frappé de certaines expressions de celui-ci ; ce sont précisément celles que le Lombard a trouvées lui-même ; ces formules, la « Summa » les reprend, les agence et en constitue un texte lapidaire.

Chaque auteur a, de la sorte, son mérite. En résumant le « De Sacramentis », le Lombard apporte un peu de précision ; en résumant le Lombard, la « Summa » y met la marque de son esprit synthétique [1]).

Nous jugeons la démonstration suffisante : autant les procédés du Lombard et de la « Summa » sont artificiels dans

1) L'esprit synthétique de l'auteur de la « Summa » apparaît déjà dans la manière dont il commence son traité du libre arbitre. « Videndum itaque quid sit liberum arbitrium, et quale ante peccatum et qualiter depressum sit per peccatum ». *Summa Sent.*, loc. cit., col. 101 C. Plus tard, Pierre de Poitiers, tout en s'inspirant du Lombard, aura soin de reprendre ce schéma si clair *(Sententiarum Libri quinque,* lib. II, cap. 22, P. L., t 211, col. 1031 B). — Pourquoi le Lombard, s'il a connu la « Summa », néglige-t-il cette précision et s'en tient-il à l'exposé assez peu ordonné des dist. XXIV et XXV ?

l'hypothèse de la priorité chronologique de la « Summa », autant ils apparaissent naturels dans l'hypothèse de la priorité du Lombard.

*
* *

Les pages qui précédent ne nous ont pas permis de préciser la date de composition de la « Summa Sententiarum » [1]).

Mais elles autorisent, ce nous semble, les trois conclusions suivantes.

Le premier texte a donné la preuve que la « Summa Sententiarum » a été rédigée, non seulement après le « De Sacramentis » de Hugues de Saint-Victor, mais après les « Sententiae Divinitatis » : elle date donc de 1141, au plus tôt ; et dès lors elle ne peut être l'œuvre du Victorin.

Le second texte a garanti la parenté littéraire qui relie la « Summa Sententiarum » et les Sentences du Lombard ; il a, en outre, donné une forte probabilité en faveur de la priorité chronologique du Lombard.

Le troisième texte est venu corroborer cette dernière conclusion et, à notre avis, l'a élevée au rang de certitude morale, confirmant ainsi la thèse du R. P. Chossat.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

1) Je me borne à constater que, relativement au libre arbitre, Gandulphe de Bologne, écrivant entre 1160 et 1170, ne connaît que l'exposé du Lombard. *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, édit. De Walter, Vindobonae, 1924, Einleitung, p LXVIII et lib. II, § 199 etc. Au contraire, Pierre de Poitiers, écrivant avant 1173, non seulement reprend le schéma de la *Summa*, mais s'inspire manifestement de son texte (loc. cit., col: 1031 C-D ; 1032 A). La *Summa* aurait elle donc été rédigée après 1160 ?

XVI

CONFESSIO DANTIS

In the divine poem of sin and salvation, « non dopo molte carte » is an episode that has long puzzled me ; and the interpretation, as it has at last come to my mind, whether true or false, makes rather a long story. It has to do with the function of the *Comedy*, as contrasted with the *New Life* and the *Banquet* ; the gist of it is revelation of character through self-criticism. But first let us look at the troublesome passage, lines 70 to 81 of the third canto of Part I. Dante, guided by Virgil, is approaching the underground river Acheron, which separates the outer court of the nether world from Hell itself.

E poi ch'a riguardare oltre mi diedi,
Vidi gente a la riva d'un gran fiume ;
Per ch'io dissi : « Maestro, or mi concedi
Ch'io sappia quali sono, e qual costume
Le fa a trapassar parer si pronte
Com'io discerno per lo fioco lume. »
Ed elli a me : « Le cose ti fien conte
Quando noi fermerem li nostri passi
Su la trista riviera d'Acheronte. »
Allor con li occhi vergognosi e bassi,
Temendo no 'l mio dir li fosse grave,
Infino al fiume del parlar mi trassi. »

Inf., III, 70-81.

In Dante's question the casual reader detects nothing indiscreet ; nor does he catch the note of rebuke which

Dante evidently heard in Virgil's answer. Yet indiscretion and rebuke are here, awakening shame and dismay. When the poet conceived the scene, he must have put sternness into his master's face, sternness into his voice. Why? What, in his own mental picture, was the reprehensible feature of his own conduct? Of what characteristic fault did he feel himself to be guilty? The voice of Virgil is the voice of Reason, for Reason is Virgil's allegorical rôle. What irrationality has Dante committed? There is only one answer. It must be, his offense is impatience to reach a conclusion before assuring himself of the premises; and he must have regarded this weakness as habitual, this occurrence as symptomatic; else the whole incident were pointless.

The idea of shortcoming and consequent reproof is in the author's mind so clear, so inevitable, that he does not feel the need of explicitly conveying it. This is not the only time. Of the failure to express implied reprobation, we have a striking instance in the scene which depicts the two poets on the point of descending into the pit on the back of the great dragon, Geryon, symbol of Fraud. Dante, who has been parleying with the usurers on the brink of the abyss, on his return finds Virgil already mounted.

Trova' il duca mio ch'era salito
Già su la groppa del fiero animale,
E disse a me: « Or sie forte e ardito.
Omai si scende per si fatte scale;
Monta dinanzi, ch'i' voglio esser mezzo,
Si che la coda non possa far male. »
Qual e colui che si presso ha 'l riprezzo
De la quartana c'ha già l'unghie smorte
E triema tutto pur guardando il rezzo,
Tal divenn' io a le parole porte;
Ma vergogna mi fe' le sue minacce,
Che innanzi a buon segnor fa servo forte.

Inf., XVII, 79-90.

« Threats », *minacce*, is what the text says ; yet in Virgil's words it is hard to see any suggestion of threatening.

> « Or sie forte e ardito.
> Omai si scende per si fatte scale ;
> Monta dinanzi, ch'i' voglio esser mezzo,
> Si che la coda non possa far male. »

There is the notion of danger from the scorpionlike tail, but no hint of menace on Virgil's part — only promise of protection. Here again, in Dante's visualization of the picture, there must have been more than he transferred to his verse ; a menacing tone, no doubt, and a threatening shake of the finger.

Another speech of the master contains a gentle reproof so covertly implied that one would never suspect its existence, were it not for the pupil's eagerness to justify himself. This time they are in the vast cemetery where, in fiery tombs, are interred the souls of heretics. Dante's inquiry, whether any of the inmates may be seen, receives this answer :

> « Pero a la domanda che mi faci
> Quinc' entro satisfatto sarà tosto,
> E al disio ancor che tu mi taci. »
> E io : « Buon duca, non tegno riposto
> A te mio cuor se non per dicer poco,
> E tu m'hai non pur mo a cio di sposto. »
>
> *Inf.*, X, 16-21.

One does not readily think of Dante as loose-talking — nor as loose-thinking, either. But we must remember, in the first place, what a severe critic he was, of others and of himself ; and, next, who was his master in dialectics : that unapproachable expert in mathematical conciseness and precision, St. Thomas Aquinas. Compared to him, any other logician might well think himself shipshod. Dante, then, with such a model, and with an impulsive tempera-

ment, was rightly conscious of a tendency to jump at conclusions ; and, having it on his conscience, he confessed it in the *Comedy*.

For the *Comedy* is a book of confession. We often speak of the *New Life*, the *Banquet*, and the *Comedy*, as a series, a trilogy ; and there is no harm in so doing, if we remember that the purpose of the third member is quite different from that of the other two. The earlier works are apologies, attempts at justification of the author's life ; in the third, sophistry is thrown aside, and fault is freely admitted.

The *New Life*, by idealization, justifies the author's youthful career, and gives it a beautiful though fictitious unity under the dominance of Beatrice. Those girls for whom, in boyhood, Dante wrote verses, appear as a pretty screen, used to conceal his real devotion to his one and anly lady. That love passage, after Beatrice's death, with the sympathetic young person at the window — evidently an affair of considerable moment in the poet's life — is reduced to a passing fancy that ends promptly in the complete triumph of his queen. To be sure, we find, in the descriptions of his grief over his lost love, an occasional note that startles us with a suggestion of morbidness — a note of shame, of abasement, of desire to escape from the sight of men, of conviction that he is an object of contempt — something that makes us wonder whether in his sorrow there can be a sense of guilt. With this something, we may perhaps associate that mysterious sonnet addressed to Dante by his friend Cavalcanti, « Io vegno il giorno a te infinite volte ». Few, however, and easily forgotten are such jarring notes. The *New Life* is a symphony of youth quickened by the influence of an angel-lady.

Like to the *New Life* in purpose, but quite different in method, is the *Banquet*. This, too, is a work of justification ; its author tells us that the object of the two books is the same, although the tone of the one is boyish, that of

the other, mature. The window-girl's domination is not denied nor minimized; rather is it, one would judge, exaggerated. But she becomes a symbol. The poet's passion for her is transformed into a passionate quest for knowledge. She is Lady Philosophy. If the *New Life* is justification by idealism, the *Banquet* is justification by allegory. It might be called « The Triumph of Science ».

After the two apologies — long after, in my thinking — comes the confession. It is a real confession, signed, in the middle, with the author's name. Good is confessed as well as bad : repentance, solid faith, overpowering love of God and of God' universe, trust in the ultimate salvation of the world and of the poet himself. Furthermore, his last earthly hope — hope that his great poem may yet soften the hearts of the Florentines and move them to call him back and crown him with bay — this final hope, perhaps confided to none other, he here avows :

Se mai continga che 'l poema sacro
Al quale ha posto mano e cielo e terra,
Si che m'ha fatto per piu anni macro,
Vinca la crudeltà che fuor mi serra
Del bello ovile ov'io dormi' agnello,
Nimico ai lupi che li danno guerra,
Con altra voce omai, con altro vello
Ritornero poeta, ed in sul fonte
Del mio battesmo prendero 'l cappello.

Par., XXV, 1-9.

And he declares to us also his world-hope, his expectation of the revival of Imperial power and the restoration of peace to bleeding Italy by that brilliant young leader, Can Grande della Scala, whom he has seen a boy during the early years of his exile, when he found refuge in Verona. Thus runs the prophecy whych the poet puts into the mouth of his own great-great-grandfather, Cacciaguida, in the Heaven of Mars :

« Le sue magnificenze conosciute
Saranno ancora si che' suoi nemici
Non ne potran tener le lingue mute.
A lui t'aspetta ed a' suoi benefici ;
Per lui fia trasmutata molta gente,
Cambiando condizion ricchi e mendici.
E portera' ne scritto ne la mente
Di lui, e nol dirai... » e disse cose
Incredibili a quei che fien presente.

Par., XVII, 85-93.

For Italy, for the Empire, for the world, the poet hoped much of Can Grande. For himself, too, he may have looked to a great future under the patronage of the young Vicar General. He may have had a vision of Florence regenerate, subject to the beneficent government of the Scaliger, with himself, as an expert in Florentine affairs, officiating as the ruler's trusted counselor. Thus, with great cogency, argues Professor Fletcher, who, like myself, identifies with Can Grande the Veltro prophesied at the beginning of Dante's *Hell*.

However it is the admission of wrongdoing that now concerns us. The confessional character of Dante's interview with Beatrice in Eden — the central episode of the poem — is emphasized beyond possibility of error. This colloquy assumes, indeed, the formal proportions of the three stages of the Sacrament of Penance, ending with Absolution. After her recital of his sinfulness, « To such a charge », says Beatrice,

« A tanta accusa
Tua confession conviene esser congiunta. »

Purg., XXXI, 5-6.

And this confession is at last uttered,

Fuori sgorgando lacrime e sospiri.

Purg., XXXI, 20.

Confusione a paura insiene miste
Mi pinsero un tal « si » fuor de la bocca
Al quale intender fuor mestier le viste.
Purg., XXXI, 13-15.

Her worshiper, so Beatrice tells the attendant angels, was by nature and by special grace so endowed that the might have borne every good fruit; but the richest soil, if uncultivated, gives the worst growth.

Alcun tempo 'l sostenni col mio volto;
Mostrando gli occhi giovinetti a lui,
Meco 'l menava in dritta parte volto.
Si tosto come in sulla soglia fui
Di mia seconda etade, e mutai vita,
Questi si tolse a me, e diessi altrui.
Quando di carne a spirto era salita,
E bellezza e virtu cresciuta m'era,
Fu' io a lui men cara e men gradita;
E volse i passi suoi per via non vera,
Immagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.
Purg., XXX, 124-132.

« Why, » asks Beatrice of her repentant lover, « why did you ever stray from me? »

Piangendo dissi: « Le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
Tosto che 'l vostro viso si nascose. »
Purg., XXXI, 34-36.

That he may be more ashamed of his recreancy, and another time may be stronger when be shall hear the Sirens sing, Beatrice bids him listen to what she is about to say. Her death, she argues, should have proved to him the deceptiveness of mortal charms.

« Ben ti dovevi, per lo primo strale
De le cose fallaci, levar suso
Di retro a me che non era piu tale.

Non ti dovea gravar le penne in giuso
Ad aspettar piu colpi o pargoletta
O altra vanità con si breve uso. »

Purg., XXXI, 55-60.

» Pargoletta o altra vanita con si breve uso » : such is the Siren against which Dante is to be fortified. Whether the « pargoletta » be allegorical or carnal, this is surely no description of Lady Philosophy.

In any case, the poet's deviation from the cult of his « most gentle » Beatrice was sinful. That we know, because after drinking of Lethe, which removes the memory of sin. and of sin only, Dante has no recollection of his infidelity.

Ond' io rispuosi lei : « Non mi ricorda
Ch'i' straniassi me già mai da voi,
Ne honne coscienza che rimorda. »
« E se tu ricordar non te ne puoi, »
Sorridendo rispuose, « or ti rammenta
Come bevesti di Letè ancoi.
E se dal fummo fuoco s'argomenta,
Cotesta oblivion chiaro conchiude
Colpa ne lá tua voglia altrove attenta. »

Purg., XXXIII, 91-99.

Confession, however, is not restricted to this scene, where it is so solemn, so impressive, so explicit. We may see it inconspicuously pervading all the poet's journey through the second realm of the dead. For Dante's Purgatory is a place of penance; and while, in the literal sense, his narrative tells of his passing through seven rings of penitents, engaged in cleansing themselves of the seven capital vices, allegorically he is himself undergoing discipline. Wherever, then, he seems to share in the pains of Purgatory, we may infer that the vice punished in the terrace where he suffers is one to which he considered himself addicted, a vice of which he mist purge himself ere he attain the purity of heart that shall enable him to see God.

The first and lowest terrace affords discipline for pride, the worst of vices and the basis of all sin. Here the penitents creep stooping, crushed like caryatids under the weigt of great blocks of stone which they carry on their backs — an image of agonizing self-humiliation.

> Come per sostentar solaio o tetto
> Per mensola tal volta una figura
> Si vede giugner le ginocchia al petto,
> La qual fa del non ver vera rancura
> Nascere in chi la vede, cosi fatti
> Vid' io color, quando puosi ben cura.
> Vero è che piu e meno eran contratti
> Secondo ch' avean piu e meno a dosso
> E qual piu pazienza avea ne li atti
> Piangendo parea dicer : « Piu non posso. »
>
> *Purg.*, X, 130-139.

Now, Dante, as he walks and talks whit these, assumes their posture — ostensibly, the better to see and listen, but, in the « allegorical and true sense », to take part in their penance. As he hears the story of Omberto Aldobrandesco, count of Santafiore, an example of the pride of birth, he begins to stoop.

> Ascoltando chinai in giu la faccia ;
> E un di lor, non questi che parlava,
> Si torse sotto il peso che li 'mpaccia,
> E videmi e conobbemi e chiamava,
> Tenendo li occhi con fatica fisi
> A me che tutto chin con loro andava.
>
> *Purg.*, XI, 73-78.

This second spirit is Oderisi of Gubbio, a famous illuminator in his day. He exemplifies the pride of art. The pride of birth and the artist's pride Dante knew right well ; of both he gives evidence, even in Heaven. One thinks at once of the majestic introduction to the second canto of the *Paradise*, and of the already cited expression of hope of

the laurel crown, as instances of glory in the poet's craft ; one may add his rating of himself with the great poets of antiquity in the fourth canto of *Hell*. As an avowal of family pride, on turns to the beginning of *Paradise*, canto XXI, where Dante apologizes for his self-satisfaction in the présence of his noble ancestor, Cacciaguida.

With Oderisi, then, the poet crawls along, harkening while his compagnion homilizes on the vanity of human fame (incidentally hinting at the immortality in store for Dante) and while he tells the story of a third soul, Provenzano Salvani, who is doing penance for the pride of power.

> Di pari, come buoi che vanno a giogo,
> M' andava io con quell' anima carca,
> Fin che 'l sofferse il dolce Pedagogo.
> Ma quando disse : « Lascia lui, e varca,
> Che qui è buon con la vela e co' remi,
> Quantunque puo ciascun, pinger sua barca, »
> Dritto, si com' andar vuolsi, rife' mi
> Con la persona, avvegna che i pensieri
> Mi rimanessero e chinati e scemi.
>
> *Purg.*, XII, 1-9.

Next to pride is envy. Seated on the ground, along the wall, like beggars, are the envious — blinded, their eyes being sewed up with wire. This is a sin with which Dante feels himself but sligtly tainted ; so he tells one of the penitents, a certain Sapia of Siena.

> « Gli occhi, » diss' io, « mi fieno ancor qui tolti,
> Ma piccol tempo ; che poc' è l' offesa
> Fatta per esser con invidia volti.
> Troppa è piu la paura, ond' è sospesa
> L' anima mia, del tormento di sotto ;
> Che già lo carco di laggiu mi pesa. »
>
> *Purg.*, XIII, 133-138.

Anger is a fault not incompatible with our conception

of the great Florentine; and the cure for anger — a thick, black smoke, which signifies the stifling of irascibility — chokes Dante as it chokes the other penitents. We are on the third terrace of Purgatory, having traversed the rings of pride and envy.

Noi andavam per lo vespero attenti
    Oltre, quanto potean gli occhi allungarsi,
    Contro i raggi serotini e lucenti;
Ed ecco a poco a poco un fummo farsi
    Verso di noi come la notte oscuro;
    Ne da quello era luogo da cansarsi.
Questo ne tolse gli occhi e l' aer puro.

. . . . . .

Buio d' Inferno, e di notte privata
    D' ogni pianeta sotto pover cielo,
    Quant' esser puo di nuvol tenebrata,
Non fece al viso mio si grosso velo
    Come quel fummo ch' ivi ci coperse,
    Nè al sentir di cosi aspro pelo;
Che l' occhio stare aperto non sofferse.
    Onde la Scorta mia saputa e fida
    Mi s' accosto, e l' omero m' offerse.
Si come cieco va dietro a sua guida
    Per non smarrirsi, e per non dar di cozzo
    In cosa che 'l molesti o forse ancida,
M' andava io per l' aere amaro e sozzo.

Purg., XV, 139-XVI, 13.

With sinful irascibility we must not confound righteous indignation, the feeling which the sight of sin should properly arouse in the godly. The distinction is made very clear in the part of *Hell* which deals with wrath. Here, amidst the mad mangling of the angry in the Stygian mire, stands forth conspicuous Dante's attitude of abhorrence, excited by the onset of that arrogant Florentine bully, Filippo Argenti. And this moral posture meets with the rapturous approval of reason, embodied in Virgil.

Lo collo poi con le braccia mi cinse,
Baciommi il volto, e disse : « Alma sdegnosa,
Benedetta colei che in te s' incinse !
Quei fu al mondo persona orgogliosa,
Bontà non è che sua memoria fregi ;
Cosi s' è l' ombra sua qui furiosa.
Quanti si tengon or là su gran regi
Che qui staranno come porci in brago,
Di sè lasciando orribili dispregi ! »

Inf., VIII, 43-51.

Next of the seven capital vices is sloth, or spiritual sluggishness, due to inadequate love of God. To be told that Dante was slothful would put our credulity to a test all too severe; and happily we are spared that strain. For in the incessant running which constitutes the ghostly exercise of the ring of sloth our poet takes no part.

A trial awaits us, however, on the terrace of avarice and prodigality — these two opposite sins being punished together in Purgatory, as in Hell. Now, we have here but the faintest of indications of any bite of conscience on Dante's part ; yet the one little signal is worth attention. As he passes among the prostrate forms of misers and prodigals, he is pricked with sympathy, even while recognizing the fitness of the penalty :

E condoleami alla giusta vendetta.

Purg., XXI, 6.

The ravening wolf — immoderate love of money — the poet apostrophizes thus :

Maladetta sie tu, antica lupa,
Che piu di tutte l' altre bestie hai preda
Per la tua fame sanza fine cupa !
O ciel, nel cui girar par che si creda
Le condizion di qua giu trasmutarsi,
Quando verrà per cui questa disceda ?

Purg., XX, 10-15.

Can Dante have been a miser? Certainly not: few things did he hate as he hated avarice. But may he not have thought himself something of a spendthrift? Likely enough; else why should he have twice taken such pains to point the doctrine that prodigality, though not in general thought of as a sin, is really just as wicked as hoarding? The spender is popular, his neighbors call him a good fellow — especially the literary men, nearly all parasites in Dante's day, who sang the praises of the vice which nourished them; whereas, in point of fact, he is guilty of the same lack of restraint that characterizes the miser, whom nobody loves. From the vigor with which the author forces this unwelcome truth upon us, we may infer that it had forced itself, all unwelcome, upon him. Into the rôle of Statius, Dante's representative prodigal, our poet seems to infuse much of his own sentiment and some of his own experience.

With gluttony, sixth of the vices, Dante shows no sympathy, although he does manifest pity and affection for his former friend, Forese Donati, a victim to that habit; and likewise he expresses compassion, in Hell, for the lost gourmand, Ciacco. Gluttony, like avarice, like sloth, is alien to our poet, whom we have found slightly infected with envy, over prone to wrath, dangerously proud, and, as we have had some reason to conjecture, addicted to excessive expenditure.

Too loose in spending, he was also (in his own judgment) too loose in loving. And this voluptuous habit is the hardest to correct. Even the will to reform is lacking; the voice of reason spreaks in vain; only the thought of Beatrice has power to turn him to his fiery discipline. In the other penances of Purgatory, the traveler willingly shares, whenever they are needful to him; but at the burning cure for amorousness he balks, until brought to his senses by the hope of becoming worthy of his lost love. This struggle is the theme of the most dramatic scene in

the *Purgatorio*. Before the wal of fire, on the sevent terrace, the wayfarers have come — Dante and his kind companions, Virgil and Statius. Just outside the blaze, on the edge of the shelf, stands an angel, and sings.

Fuor della fiamma stava in su la riva,
E cantava « Beati mundo corde ! »
In voce assai piu che la nostra viva.
Poscia « Piu non si va, se pria non morde,
Anime sante, il foco ; intrate in esso,
Ed al cantar di là non siate sorde, »
Ci disse come noi li fummo presso ;
Per ch' io divenni tal, quando lo 'ntesi,
Qual è colui che ne la fossa è messo.
In su le man commesse mi protesi,
Guardando il foco e imaginando forte
Umani corpi già veduti accesi.
Volsersi verso me le buone scorte ;
E Virgilio mi disse : « Figliuol mio,
Qui puo esser tormento, ma non morte.
Ricorditi, ricorditi ! E se io
Sovresso Gerion ti guidai salvo,
Che faro ora presso più a Dio ?
Credi per certo che se dentro a l' alvo
Di questa fiamma stessi ben mille anni,
Non ti potrebbe far d' un capel calvo.
E se tu forse credi ch' io t' inganni,
Fatti ver lei, e fatti far credenza
Con le tue mani al lembo de' tuoi panni.
Pon giu omai, pon giu ogni temenza !
Volgiti in qua ; vieni ed entra sicuro ! »
E io pur fermo e contr'a coscienza.
Quando mi vide star pur fermo e duro,
Turbato un poco, disse : « Or vedi, figlio,
Tra Beatrice e te è questo muro. »
Come al nome di Tisbe asperse il ciglio
Piramo in su la morte, e riguardolla,
Allor che 'l gelso divento vermiglio,
Cosi, la mia durezza fatta solla,
Mi volsi al savio duca, udendo il nome
Che ne la mente sempre mi rampolla.

Ond' ei crollo la fronte e disse : « Come ?
Volenci star di qua ? » Indi sorrise
Come al fanciul si fa ch' è vinto al pome,
Poi dentro al foco innanzi mi si mise,
Pregando Stazio che venisse retro,
Che pria per lunga strada ci divise.
Si com fui dentro, in un bogliente vetro
Gittato mi sarei per rinfrescarmi,
Tant' era ivi lo 'ncendio sanza metro.
Lo dolce padre mio, per confortarmi,
Pur di Beatrice ragionando andava,
Dicendo : « Li occhi suoi già veder parmi. »
Purg., XXVII, 7-54.

Having gathered Dante's confession, bit by bit, from his *Purgatory*, let us see whether aught may be gleaned from his *Hell ;* for the whole *Comedy*, I believe, was written in a frankly confessional mood. In the first part of the poem the punishments are symbols, not of penances, but of sins. What we must watch is the poet's attitude toward each one. His own reaction is not always identical with that of Virgil, or reason. For instance, while the disciple is moved to tears by the evil plight of magicians and fortunetellers, the master feels only indignation, and utters a sharp rebuke. « How could I help weeping ? » Dante asks, remembering the cruel distortion of humanity that he viewed, looking down into the sorcerers' ditch from a natural bridge.

Certo io piangea, poggiato a un de' rocchi
Del duro scoglio, si che la mia scorta
Mi disse : « Ancor se' tu de li altri sciocchi ?
Qui vive la pietà quand' è ben morta.
Chi è piu scellerato che colui
Che al giudicio divin passion comporta ? »
Inf., XX, 25-30.

At the spectacle of hypocrisy, Virgil is filled whit wonder. By hlasphemy he is violently shocked. His intolerance of sorcery may have been contrived by the poet, as

D'Ovidio has brilliantly suggested, to vindicate him from medieval report which made Virgil himself a sorcerer. Another purpose may have been an avowal, on Dante's part, that his own inclination to sympathize with such misuse of great intelligence was contrary to reason.

For Dante, throughout his *Hell*, does manifest fellowfeeling with those who erred from the pride of mental superiority. It must be remembered that the poet, in this part of his journey, is still in a state of sin. Toward the heretic he is respectful, and toward the eloquent and venturesome; for the great-minded suicide he feels respect and pity. When the offender is one who has deserved well of his country, Dante's feeling is sanctioned by his master.

Mean fraud, on the other hand, excites the poet's scorn. He has no softness for alchemists, counterfeiters, grafters, liars. With the simonist, his contempt expresses itself in mockery. Thieves are horrible. But above all he loaths flatterers. Misers and usurers fare little better. Disgust is aroused by gluttony, cold hatred by ingratitude and treachery, vindictiveness by brutal arrogance; and this last sentiment, as we have seen in the episode of Filippo Argenti, is warmly approved by Reason.

It appears that such indications of Dante's character tally well enough with those afforded by the *Purgatory*, as far as these latter go. In like harmony is his intense sympathy with the amorous; he swoons with pity on hearing the story of Francesca. Another weakness, his tendency to indulge in strife, is perhaps borne out by the unhealthy pleasure he takes in listening to altercation — to the vulgar quarrel between master Adam, the counterfeiter, and Sinon of Troy, the liar in the tenth pouch of the eighth circle.

> **Ad ascoltarli er' io del tutto fisso,**
> **Quando 'l maestro mi disse : « Or pur mira !**
> **Ch' è per poco che teco non mi risso. »**

Quand' io 'l senti' a me parlar con ira,
    Volsimi verso lui con tal vergogna
    Ch' ancor per la memoria mi si gira.
Qual è colui che suo dannaggio sogna,
    Che sognando desidera sognare,
    Sì che quel ch' è, come non fosse, agogna,
Tal mi fec' io, non possendo parlare,
    Che disiava scusarmi, e scusava
    Me tuttavia, e nol mi credea fare.
« Maggior difetto men vergogna lava, »
    Disse il maestro, « che 'l tuo non è stato ;
    Però d' ogne tristizia ti disgrava.
E fa ragion ch' io ti sia sempre a lato.
    Se più avvien che fortuna t' accoglia
    Dove sien genti in simigliante piato.
Che voler cio udire e bassa voglia. »

Inf., XXX, 130-148.

Of like nature is the fascination exercised on him by the sight of the schismatics and trouble-makers, horribly and strangely mutilated, like the bodies piled on some impossible battle-field.

La molta gente e le diverse piaghe
    Avean le luci mie sì inebriate
    Che de lo stare a piangere eran vaghe.
Ma Virgilio mi disse : « Che pur guate ?
    Perchè la vista tua pur si soffolge
    Là giù tra l' ombre triste smozzicate ?
Tu non hai fatto sì a l' altre bolge. »

Inf., XXIX, 1-7.

Beside the moral faults thus directly or indirectly avowed, there is appropriate place for the confession of an intellectual vice, the tendency to take too short a cut to conclusions. This is an offense against reason, and Virgil snubs the offender for it in the passage with which I opened this discussion. More explicity he chides him later on, while the poets, in the dusk of Hell, are approaching the brink of the central pit. There, ranged round the edge, is

a circle of towering shapes — imprisoned giants, one of whom is Nimrod with his hunter's horn.

Quiv' era men che notte e men che giorno.
Si che 'l viso m' andava innanzi poco.
Ma io senti' sonare un alto corno
Tanto ch' avrebbe ogne tuon fatto fioco,
Che, contra sè la sua via seguitando,
Dirizzo li occhi miei tutti ad un loco.
Dopo la dolorosa rotta, quando
Carlo magno perdè la santa gesta,
Non sono si terribilmente Orlando.
Poco portai in là volta la testa,
Che me parve veder molte alte torri ;
Ond' io : « Maestro, di, che terra è questa? »
Ed elli a me : « Pero che tu trascorri
Per le tenebre troppo da la lungi,
Avvien che poi nel maginare abborri.
Tu vedrai ben, se tu là ti congiungi,
Quanto 'l senso s'inganna di lontano ;
Pero alquanto più te stesso pungi. »
Poi caramente mi prese per mano,
E disse : « Pria che noi siam più avanti,
Accio che 'l fatto men ti paia strano,
Sappi che non son torri, ma giganti. »

Inf., XXXI, 10-31.

The normal, orderly course of perception is illustrated in the Garden of Eden, by Dante's gradual cognizance of the golden candlesticks which march at the head of the pageant of the Church. We are in a vernal wood, and a sweet melody is coursing through the luminous air.

Mentr' io m' andava tra tante primizie
De l' etterno piacer tutto sospeso,
E disioso ancora a più letizie,
Dinanzi a noi tal quale un fuoco acceso,
Ci si fe' l' aere sotto i verdi rami ;
E 'l dolce suon per canti era già 'nteso.
O sacrosante Vergini, se fami,
Freddi o vigilie mai per voi soffersi,
Cagion mi sprona ch' io mercè ne chiami.

Or convien ch' Elicona per me versi,
Ed Urania m' aiuti col suo coro
Forti cose a pensar mettere in versi.
Poco più oltre, sette alberi d' oro
Falsava nel parere il lungo tratto
Del mezzo, ch' era ancor tra noi e loro :
Ma quand' i' fui si presso di lor fatto
Che l'obbietto comun, che 'l senso inganna,
Non perdea per distanza alcun suo atto,
La virtù ch' a ragion discorso ammanna,
Si com' elli eran candelabri apprese,
E ne le voci del cantare, « *Osanna* ».
Di sopra fiammeggiava il bello arnese
Più chiaro assai che Luna per sereno
Di mezza notte nel suo mezzo mese.
Io mi rivolsi d' ammirazion pieno
Al buon Virgilio ; ed esso mi rispuose
Con vista carca di stupor non meno.

Purg., XXIX, 31-56.

The critical part of the above citation reads in the text thus, and may be partially elucidated by comparison with two passages in the *Banquet* (III, ix, and IV, viii) :

Ma quand' i' fui si presso di lor fatto
Che l' obbietto comun, che 'l senso inganna,
Non perdea per distanza alcun suo atto,
La virtù ch' a ragion discorso ammanna,
Si com' elli eran candelabri apprese,
E ne le voci del cantare, « *Osanna* ».

« But when I had come so near to them that the variously perceptible (that which can be perceived by more than one of the senses), which deceeies the sense, lost none of its attributes from distance, that power which provides discrimination for reasoning, apprehended that they were candlesticks, and apprehended « Hosannah in the voices ».

The danger of over-hasty inferences, and selfsatisfied retention of them, is set forth in Heaven by St. Thomas Aquinas, commenting on Dante's faulty interpretation of

the phrase « no second ever rose », *non surse il secondo,* which has to do with Solomon and need not concern us here. What interests us now is the general admonition :

E questo ti fia sempre piombo a' piedi,
Per farti muover lento, com' uom lasso,
Ed al si ed al no, che tu non vedi ;
Che quegli è tra gli stolti bene abbasso,
Che senza distinzione afferma o niega,
Cosi nell' un come nell' altro passo.
Perch' egli incontra che più volte piega
L'opinion corrente in falsa parte,
E poi l' affetto l' intelletto lega.
Vie più che indarno da riva si parte,
Perchè non torna tal qual ei si muove,
Chi pesca per lo vero, e non ha l' arte :
E di cio sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso, e Brisso e molti,
I quali andavan, e non sapean dove.
Si fe' Sabellio ed Arrio e quegli stolti,
Che furon come spade alle scritture
In render torti li diritti volti.
Non sien le genti ancor troppo sicure
A giudicar, si come quei che stima
Le biade in campo pria che sien mature :
Ch' io ho veduto tutto 'l verno prima
Il prun mostrarsi rigido e feroce,
Poscia portar la rosa in su la cima ;
E legno vidi gia dritto e veloce
Correr lo mar per tutto suo cammino,
Perire alfine a l' entrar della foce.
Non creda monna Berta e ser Martino
Per veder un furare, altro offerere,
Vederli dentro al consiglio divino ;
Che quel puo surgere, e quel puo cadere.

Par., XIII, 112-142.

Knowledge, like logic, is progressive. Step by step we must move on, from one partial truth to another, until at last the final truth be reached. Then, and then only, the mind shall be at peace. Such is Dante's reflection, when,

in Paradise, he has listened to Beatrice's elucidation of the probelm of the will — the distinction between the will absolute and the will conditioned. This important difference once grasped, the disciple proceeds to generalize from this and other experiences, justifying doubt and explaining its function in rational procedure :

Io veggio ben che già mai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Pasasi in esso come fera in lustra,
Tosto che giunto l' ha ; e giunger puollo :
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
A piè del vero il dubbio ; ed è natura
Ch' al sommo pinge noi di collo in collo.

Par., IV, 124-132.

C. H. Grandgent,
Harvard University.

LA CONFESSION DE DANTE

Résumé de l'article précédent [1])

Dans l'immortel poème de la destinée, il y a un épisode qui m'a longuement intrigué. Il contribue, avec d'autres passages, à donner au lyrisme de la *Divine Comédie* un aspect qui contraste avec le *Banquet* et la *Nouvelle Vie*. Je crois que l'explication doit en être cherchée dans une révélation du caractère par l'étude du moi. Mais voici le passage embarrassant (1e partie, 3e chant) :

Le Dante guidé par Virgile approche de l'Achéron, le fleuve qui sépare les régions souterraines et l'Enfer :

« Je me hasardai à regarder encore, et j'aperçus plus loin une

1) Ce résumé est dû à M. F. Wachtelaer.

» autre multitude d'âmes au bord d'un grand fleuve. « Maître, » dis-je à mon guide, apprends-moi quelles sont ces autres ombres » que je discerne à l'aide du faible jour qui nous éclaire, et quelle » loi les force à se presser de traverser ce fleuve. — Je t'en in- » struirai, répondit-il, lorsque nous aurons atteint le formidable » Achéron ». Craignant d'être devenu importun, et baissant les » yeux avec respect, je m'abstins de parler davantage, jusqu'au » moment où nous arrivâmes à la rive ». *Inf.* III, 70-81 [1]).

Une lecture superficielle ne fait pas découvrir que cette question fût indiscrète, ni que le Dante ait pu entendre une nuance de blâme dans la réponse de Virgile. Pourtant, indiscrétion il y a, suivie de réprimande et de silence respectueux. Quand le poète a conçu la scène, il a dû voir de la sévérité dans l'expression du maître. Quel était, dans son image mentale, le trait répréhensible de sa propre conduite ? La voix de Virgile est la voix de la raison, car la Raison est le rôle allégorique de Virgile. Quelle est donc la faute de raison, l'absurdité, commise par Dante ? Il n'est qu'une réponse possible. Son offense doit avoir consisté dans l'impatience d'atteindre la conclusion avant de s'être assuré des prémisses ; et le poète doit avoir considéré ce cas particulier comme le symptôme d'un défaut habituel ; sinon, l'incident tout entier n'aurait pas de sens.

L'idée d'une faute suivie de blâme est tellement claire dans l'esprit de l'auteur qu'il n'éprouve pas le besoin de l'expliquer. Ceci n'est pas unique. Nous trouvons un autre exemple de blâme implicite resté sans explication, dans la scène qui dépeint les deux poètes près de descendre dans l'abîme, sur le dos du grand dragon Géryon, symbole de la Fraude. Le Dante qui s'est attardé dans son entretien avec les usuriers au bord de l'abîme, trouve à son retour Virgile déjà monté sur le terrible animal :

« Mon guide me cria : « Il faut que tu montres de la force et de » l'audace ; on ne descend ici que par de semblables escaliers ». » Monte devant moi, je veillerai à ce que la queue ne puisse te » blesser. En écoutant ces paroles, je devins tel que celui qui, » attendant les accès de la fièvre, sent un froid mortel s'insinuer » dans ses veines... Mais les menaces que je craignais d'entendre » de la bouche de Virgile pénétrèrent mon âme de cette confusion » que les reproches d'un bon maître font éprouver à un serviteur » fidèle ». *Inf.* XVII, 79-90.

« *Minacce* », c'est ce que dit le texte. Pourtant, qui pourrait voir,

1) Les versions de texte sont empruntées à l'excellente traduction de M. de Montor.

dans les paroles de Virgile, une insinuation de menaces? Ces paroles semblent procéder de la notion du danger provenant de la queue de scorpion, et ne contenir qu'une promesse de protection. Ici, encore, il doit y avoir eu, dans l'image visuelle de Dante, quelque chose de plus que ce qu'il a rendu dans ses vers : un ton de reproche, sans doute, de la part de Virgile, et un signe menaçant de la main.

Il y a un autre discours du maître, qui contient une remarque à mots couverts, une allusion si ténue qu'on ne la soupçonnerait guère, si ce n'était par l'empressement du disciple à se justifier. Cette fois-ci, ils se trouvent au grand cimetière, au milieu des sépulcres embrasés des hérétiques :

« Je vais aussi satisfaire à ta demande et prévenir un désir que » tu n'exprimes pas. — O mon maître chéri, repris-je, je ne te » cache ce qui est dans mon cœur que pour ne parler qu'avec » mesure, et ce n'est pas seulement en ce moment que tu m'as » disposé à cette réserve ». *Inf.* X, 16-21.

On ne s'imagine pas aisément Dante parlant à la légère. Mais rappelons-nous quelle critique sévère il exerçait sur lui-même comme sur les autres, et qui était son professeur de dialectique : ce maître de la concision et de l'exactitude, saint Thomas d'Aquin.

Avec un tel modèle et un tempérament impulsif, Dante devait se rendre compte d'une tendance qu'il avait à sauter aux conclusions ; et comme elle lui pesait sur la conscience, il l'a confessée dans la *Divine Comédie.* Car ce poème est une confession. C'est en ce sens qu'il offre un contraste avec les deux poèmes antérieurs de la trilogie dantesque, qui sont des apologies. Dans la *Nouvelle Vie* et le *Banquet*, Dante essaie de justifier sa vie passée ; dans la *Divine Comédie*, au contraire, il rejette toute sophistique et reconnaît ses fautes.

Dans la *Nouvelle Vie,* il donne à sa jeunesse une belle et fictive unité sous l'empire de Béatrice. C'est une apologie par idéalisation, où il trouve d'ingénieuses excuses aux écarts de son adolescence. Les fillettes auxquelles il avait adressé des vers ne sont prétendument qu'un paravent qui cachait sa dévotion à sa seule et unique dame. De même l'affection conçue, après la mort de Béatrice, pour la jeune fille aperçue à la fenêtre — de toute évidence un événement important dans la vie du poète — est réduite aux proportions d'une fantaisie passagère qui se termine promptement par le triomphe complet de la reine de son cœur. Il laisse toutefois percer un sentiment de confusion qui nous suggère un sens de culpabilité dans son chagrin. Mais ce n'est qu'une note discordante, vite

oubliée. La *Nouvelle Vie* est une symphonie de jeunesse, vivifiée par l'influence d'un ange humain.

Dans le *Banquet*, l'emprise de la jeune fille à la croisée n'est pas atténuée ; mais elle devient un symbole. La passion du poète s'est transformée en une recherche passionnée de la science. La jeune fille est dame Philosophie. C'est une justification par allégorie, qu'on pourrait appeler : le triomphe de la science.

Après les deux apologies — longtemps après, pensons-nous — vient la confession. Une vraie confession, signée du nom de l'auteur qui révèle sa conscience en toute franchise, non seulement ce qu'il y réprouve, mais aussi le bien dont elle se réjouit : repentir, foi, amour de Dieu, confiance dans le salut final.

Un espoir, en outre, y rayonne, espoir qu'il n'avait peut-être jamais confié à personne, mais qu'il avoue ici, son dernier espoir terrestre : que son poème puisse adoucir le cœur des Florentins et ceux-ci le rappeler dans sa patrie et le couronner de laurier :

« S'il arrive jamais que ce poème sacré, dont le ciel et la terre » m'ont fourni les couleurs, et qui m'a réduit à la maigreur pendant » de longues années, apaise la colère qui me tient banni de la belle » bergerie, où, ennemi des loups qui la désolaient, je dormais ainsi » qu'un agneau, ce sera avec une voix plus harmonieuse et une » autre toison que je reviendrai, comme poète, prendre la couronne « de laurier dans le temple où l'on m'a donné le baptême ». *Par.* XXV, 1-9.

L'épisode central du poème, l'entrevue de Dante et de Béatrice, revêt un caractère de confession si nettement marqué qu'on ne peut s'y méprendre. Ce colloque assume, en effet, la forme des trois phases du sacrement de Pénitence, y compris l'absolution. Béatrice rappelle d'abord à Dante la liste de ses fautes et elle ajoute :

« Il faut que ton aveu confirme de telles accusations ». *Purg.* XXXI, 5-6.

Cet aveu exigé de lui, le poète l'articule à grand' peine :

« La peur et la confusion réunies m'arrachèrent un « *oui* » pro- » noncé si faiblement, que Béatrix put apercevoir plutôt le mouve- » ment de mes lèvres qu'elle ne put entendre ce mot ». *Purg.* XXXI, 13-15.

Alors Béatrice explique aux Anges présents que son ami terrestre avait reçu de la nature et de la grâce des dons si abondants qu'on pouvait tout espérer de lui. Mais le terrain le plus riche, s'il n'est cultivé, donne une triste récolte :

« Je soutins ce coupable quelque temps par mes regards, en lui

» montrant mon visage enfantin ; je le conduisis dans la véritable » route ; mais quand je fus sur le seuil de mon second âge, et que » je changeai de vie, le parjure me quitta et se livra à d'autres. » Lorsque j'eus déposé ma dépouille mortelle pour devenir plus » belle et plus puissante, je lui parus moins chère et moins » agréable : il tourna ses pas vers le faux chemin, en suivant les » trompeuses images du bien qui ne tient aucune promesse ». *Purg.* XXX, 124-132.

Pourquoi, demande Béatrice, m'as-tu quittée ?

« Je répondais en pleurant : « Les objets présents et leurs faux » plaisirs ont détourné mes pas, depuis que votre visage s'est » caché ». *Purg.* XXXI, 34-36.

Afin d'augmenter sa confusion et le rendre plus fort contre les sirènes, Béatrice le prie d'écouter ce qu'elle va dire. Sa mort, arguë-t-elle, aurait dû lui montrer que les charmes mortels sont des illusions :

« Aux premiers coups dont te frappèrent les faux biens de la » terre, tu devais lever tes regards vers le ciel, en me suivant, moi » qui n'étais plus telle que j'avais été. Tu ne devais être détourné » de cette contemplation sublime pour recevoir des coups plus » rudes, par aucune fillette (pargoletta) ou par aucune autre vanité » de si courte durée ». *Purg.* XXXI, 55-60.

« Aucune fillette ou aucune autre vanité de si courte durée » : telle est la sirène contre laquelle Dante doit se prémunir. Peu importe que la *pargoletta* soit ici prise au sens allégorique ou au sens réel ; on ne peut l'identifier avec dame Philosophie. Par conséquent, le poète est coupable de s'être éloigné du culte de sa « très aimable » Béatrice. Ce point ne peut rester douteux puisque, après avoir bu du Léthé dont les eaux effacent le souvenir du péché, et du péché seulement, Dante n'a plus aucune souvenance de son infidélité.

« Et moi à elle : « Je ne me souviens pas de m'être jamais écarté » de vos sentiments, et ma conscience ne me reproche rien. — C'est » parce que tu ne peux pas t'en souvenir, reprit-elle en souriant ; » rappelle-toi que tu as bu des eaux du Léthé ; et de même que la » fumée annonce la présence du feu, de même on peut conclure de » cet oubli que tu es coupable de t'être livré à d'autres désirs ». *Purg.* XXXIII, 91-99.

La confession, toutefois, n'est pas tout entière comprise dans cette scène où elle est si impressionnante et si explicite. Elle se continue durant le voyage du poète à travers le deuxième royaume des morts. Car le Purgatoire du Dante est un lieu de pénitence : et tandis que, au sens littéral, la narration dépeint son passage à

travers sept cercles de pénitents en train de se purifier des sept péchés capitaux, au sens allégorique nous devons comprendre qu'il subit lui-même une réformation. Chaque fois qu'il prend part aux peines du Purgatoire, nous pouvons penser que le vice puni sur la terrasse où il se trouve à ce moment est un vice auquel il se croit adonné et dont il veut se purger pour atteindre la pureté de cœur qui lui permettra de voir Dieu. Ainsi, la terrasse inférieure est un lieu de correction pour l'orgueil, le pire de tous les vices et la source de tout péché. Là, les pénitents rampent courbés, accablés comme des cariatides sous le poids de grands blocs de pierre, une agonie d'humiliation.

Or, quand Dante se promène avec ces âmes et leur parle, il se tient en la même posture sous prétexte de mieux voir et entendre, mais au sens allégorique et véritable, pour partager leur pénitence. Dès qu'il entend l'histoire d'Omberto Aldobrandesco, comte de Santafiore, un exemple de l'orgueil de naissance, il fait mine de se courber.

« En écoutant, je baissai les yeux. Alors, une des ombres, non » pas celle qui parlait, tourna la tête sous le poids qui l'écrasait, » me vit, me reconnut, et m'appela en fixant les yeux sur moi qui » marchais avec elle la face inclinée ». *Purg.* XI, 73-78.

Une autre ombre, Oderigi de Gubbio, « l'honneur de cet art qu'on appelle, à Paris, l'enluminure », représente la vanité de l'artiste. L'orgueil de la naissance et l'orgueil de l'art, Dante les connaissait fort bien. L'introduction majestueuse du 2e chant du *Paradis* et l'espoir du laurier, cité plus haut, prouvent le désir de gloire dans son âme. On peut y ajouter le 4e chant de l'*Enfer*, où lui-même se classe parmi les plus grands poètes de l'antiquité ; et, comme aveu d'orgueil de famille, le 21e chant du *Paradis*, où il demande pardon pour le contentement de soi qu'il éprouve en présence de son noble ancêtre Cacciaguida.

Donc, avec Oderigi, le poète avance en rampant, et prête l'oreille à l'homélie que lui prêche son compagnon sur la vanité des renommées humaines, non sans faire allusion à l'immortalité qui attend le Dante.

Sur la deuxième terrasse se trouvent les envieux, assis à terre contre le mur, comme des mendiants, avec les yeux bandés, leurs paupières étant cousues d'un fil de fer. C'est un vice dont Dante ne se considère que peu ou point atteint. Aussi dit-il à l'une des pénitentes, une certaine Sapia de Sienne :

« Mes yeux seront cousus aussi dans ce lieu, mais pour peu de » temps, car j'ai peu connu le péché de l'envie. Mon âme est plus

» tourmentée du supplice du premier cercle, et il me semble déjà » que je suis écrasé du poids des amertumes de là-bas ». *Purg.* XIII, 133-138.

Troisième terrasse, la cure de la colère : une fumée épaisse, noire, qui signifie la suffocation de l'irascibilité. Ce défaut n'est pas tout à fait incompatible avec l'idée que nous avons du grand Florentin. Aussi la fumée l'étouffe-t-elle avec les autres pénitents.

Le suivant des sept péchés capitaux, c'est la paresse, à laquelle il faut joindre la tiédeur spirituelle. Nous entendre dire que Dante fût paresseux ou tiède, mettrait notre crédulité à trop rude épreuve. Cet effort nous est heureusement épargné, car nous voyons que notre poète ne prend aucune part à la course sans répit qui revigore par l'exercice les ombres des paresseux.

Mais une épreuve nous attend lorsque nous arrivons à la terrasse de l'avarice et de la prodigalité, ces deux péchés opposés qui trahissent le même égoïsme et qui sont punis ensemble au purgatoire comme en enfer. Quoique rien ne nous révèle ici quelque morsure de conscience chez Dante, il y a un léger indice qui mérite notre attention. Comme le poète vient à passer parmi les formes renversées des avares et des prodigues, il éprouve une pointe de sympathie...

« Je suivais mon guide tout en compatissant à la juste vengeance » qu'elles éprouvaient ». *Purg.*, XXI, 5-7.

Le Dante peut-il avoir été avare ? Certainement non ; il haïssait peu de choses au même point que l'avarice. Mais n'a-t-il pu se croire un peu dépensier ? Ceci est une autre histoire. Sinon, aurait-il pris tant de peine pour inculquer cette doctrine : que la prodigalité est tout aussi méchante que l'accaparement, bien qu'elle ne soit pas considérée comme telle ? Le dépensier est populaire, ses amis l'appellent un bon caractère : alors qu'il est, en fait, aussi immodéré que l'avare, celui-ci détesté de tous. L'auteur nous accable de cette vérité importune avec une vigueur qui nous laisse à penser qu'elle s'est imposée à lui avec la même importunité.

Au contraire, il ne manifeste aucune sympathie pour la gourmandise, bien qu'il témoigne de l'affection à son ancien ami Forèse Donati, une victime de cette habitude ; de même qu'il a montré quelque pitié, en enfer, au glouton perdu Ciacco. La gourmandise — comme l'avarice, comme la paresse — est étrangère à notre poète, que nous avons trouvé légèrement infecté d'envie, très porté à la colère, dangereusement orgueilleux, et enfin — nous avons quelque raison de le conjecturer — enclin à d'excessives dépenses.

Trop libre en matière d'argent, il l'était de même, pensait-il, en

matière d'affection. Ce penchant voluptueux lui semble le plus difficile à réformer, il ne trouve même pas en lui-même la volonté de se corriger. La voix de la raison parle en vain. En enfer, il s'était évanoui de pitié en entendant l'histoire de Françoise de Rimini. Aussi, s'il a pris volontiers sa part des peines du purgatoire chaque fois qu'elles lui ont paru nécessaires, il rechigne à la cautérisation de l'amour jusqu'à ce qu'il soit revenu à ses sens par l'espoir de devenir digne de son amour perdu. Sans la pensée de Béatrice, il ne trouverait pas le courage de se tourner vers la discipline du feu. Cette lutte est le thème de la scène la plus dramatique du *Purgatorio,* qui se place au moment où les voyageurs — Dante avec ses compagnons Virgile et Stace — sont arrivés à la septième terrasse, devant la muraille embrasée. Au bord de l'abîme, ils voient l'ange commis à la garde de ce cercle.

» Il était hors de la flamme et chantait d'une voix plus éclatante » que celle des mortels : « Heureux ceux qui ont le cœur pur ! » » Ensuite il dit, quand nous fûmes près de lui : « Ames saintes, on » ne passe pas outre, si auparavant le feu ne vous mord ; entrez » dans les flammes, ne soyez pas sourds à la voix que vous allez » entendre plus loin ». Ces paroles me glacèrent de terreur et je » devins froid comme celui qui va être déposé dans la terre. Je » levai les deux mains en signe d'étonnement, regardant ces » flammes, et me rappelant vivement les corps humains que j'avais » vus condamnés au supplice du feu... Virgile me dit : « Mon fils, » ici l'on peut souffrir un tourment et non pas la mort... Tiens » pour certain que si tu étais mille années dans ces flammes, » tu ne sentirais pas brûler un de tes cheveux .. » « Mais je me » tenais immobile malgré ce que me prescrivait ma conscience. » Quand Virgile vit qu'il était ainsi arrêté avec une sorte d'obsti- » nation, il se troubla un peu et me dit : « Mon fils, entre Béatrice » et toi il n'est que cette muraille... » Ma dureté était vaincue; je » me tournai vers ce sage maître, en entendant ce nom qui domine » toujours dans mon cœur... Mon guide me précéda pour entrer » dans le feu... Quand je fus au milieu de ces flammes, je me » serais jeté, pour me rafraîchir, dans une chaudière de verre » bouillant, tant la chaleur était démesurée. . Nous étions guidés » par une voix qui chantait ; en la suivant, nous sortîmes des flammes » et nous arrivâmes là où l'on montait encore ». *Purg.*, XXVII, 13-57.

Nous avons ainsi recueilli miette à miette la confession de Dante. Or, à côté des fautes morales avouées, soit carrément, soit par périphrase, il y a place pour un vice intellectuel, savoir la tendance

à aller trop vite aux conclusions. Cela, c'est une faute contre la raison : et elle attire au délinquant la réprimande de Virgile dans le passage de l'*Inferno* par lequel j'ai ouvert la discussion. Cette offense de la raison reçoit plus loin un blâme plus explicite : quand les poètes, dans le crépuscule de l'enfer, s'approchent de l'abîme central. Au bord, rangées en cercle autour du précipice, se dressent de grandes formes pareilles à des tours. Ce sont des géants emprisonnés, parmi lesquels Nemrod avec son cor de chasse.

« Je dis à mon maître : « Quelle est cette Terre? » Il me répon-
» dit : « Ton œil veut pénétrer trop avant ; aussi, à travers ces
» ténèbres épaisses, il en impose à son imagination abusée. Quand
» tu seras arrivé, tu verras combien les sens nous trompent à une
» grande distance... Avant d'approcher davantage, apprends, afin
» d'en être moins étonné, que ce ne sont pas là des tours, mais des
» géants ». *Inf.*, XXXI, 21-31.

Les conclusions hâtives sont donc un défaut de l'esprit. Mais quel est alors le processus normal de la connaissance? Nous allons l'apprendre dans le jardin d'Eden. Dante voit s'avancer, en tête du cortège de l'Eglise, des objets brillants, et il attend, avant de se prononcer, qu'une perception graduelle lui en ait fait discerner la nature. Nous nous trouvons dans les bocages printaniers où d'harmonieuses mélodies récréent l'air diaphane :

« La longue distance me fit croire ensuite que j'apercevais sept
» arbres d'or ; mais quand je fus si près que cet objet sur lequel
« mes sens se trompaient fut pour moi facile à distinguer, la vertu
» qui prépare à la raison l'aliment de ses observations m'apprit
» que je voyais des candélabres ». *Purg.*, XXIX, 43-50.

Enfin, au ciel, c'est saint Thomas d'Aquin qui réprouve la hâte dans le raisonnement et en montre tout le danger, en commentant l'interprétation fautive que Dante a donnée de la parole « *il ne s'en est pas élevé un second — non surse il secondo* », qui a trait à Salomon et ne doit pas nous préoccuper ici. Ce qui nous intéresse, c'est l'avertissement général :

« Que cette réponse alourdisse désormais tes pieds, afin que,
» comme un homme fatigué, tu ne fasses que des mouvements lents
» devant le *oui* ou le *non* que tu ne vois pas. Il est bien bas, même
» parmi les insensés, celui qui en tout affirme ou nie sans réserve.
» Souvent l'opinion commune a une fausse direction et l'amour-
» propre obscurcit notre entendement... Les hommes ne doivent
» pas juger avec trop de confiance, comme ceux qui évaluent les
» moissons avant qu'elles soient mûres. J'ai vu le rosier, à demi
» mort pendant l'hiver, porter des roses au printemps. J'ai vu un

» vaisseau léger parcourir rapidement la mer dans son voyage, et » périr à l'entrée du port ». *Par.* XIII, 112-138.

La science, comme la logique, procède par étapes. Pas à pas, nous devons avancer, d'une vérité partielle à une autre, jusqu'au but qui est la vérité finale. Quand celle-ci sera atteinte, et alors seulement, notre esprit trouvera le repos. Telle est la réflexion de Dante après qu'il a écouté l'éclaircissement du problème de la volonté, que lui donne Béatrice au paradis : distinction de la volonté mixte et de la volonté absolue. Cette différence importante une fois saisie, le disciple avance pour généraliser. Partant de celle-ci et d'autres expériences, il justifie le doute et explique sa fonction dans le procédé de la raison :

« Je vois bien que notre entendement n'est jamais satisfait, s'il » n'est éclairé de la vérité, hors de laquelle ne s'étend aucune autre » vérité : lorsqu'il l'a découverte, et qu'il peut l'atteindre, il s'y » retranche... Mais ensuite le doute naît au pied de la vérité, comme » une espèce de rejeton, et naturellement ils s'élèvent tous deux, en » entrelaçant leurs rameaux ». *Par.* IV, 124-132.

XVII

BULLETIN D'ÉPISTÉMOLOGIE

Malgré tous les soins, un Bulletin dépend trop des circonstances pour être sinon complet — ce qui serait impossible, vu l'abondance des travaux à lire — du moins entièrement représentatif ; on peut seulement espérer qu'il le sera assez, par la variété même des auteurs étudiés. Les contingences de la composition, de la publication et du choix des ouvrages font que les pages que nous publions aujourd'hui manqueront un peu de symétrie ; mais, en les complétant par les comptes rendus bibliographiques parus à différents moments, on aura tout de même une idée suffisante, espérons-le, des publications relatives à la théorie de la connaissance. Ces questions restent au premier plan des préoccupations philosophiques ; si certaines attitudes à leur égard paraissent changer, il est toujours vrai que la théorie de la connaissance spécifie les systèmes plus vastes ; on se rend peut-être mieux compte actuellement de la dépendance nécessaire entre l'épistémologie et les doctrines métaphysiques proprement dites.

Il est superflu de rappeler que la théorie thomiste, qui a fait l'objet principal des débats au congrès de Rome, a été exposée naguère par M. Noël dans les *Notes* que nos lecteurs connaissent déjà. D'autre part, on pourra bientôt examiner le gros volume, longtemps attendu, que le P. Maréchal vient de faire paraître sur saint Thomas et le problème critique [1] ; pour le moment, nous ne pouvons, en relisant ces notes, que signaler sa publication. M. Zamboni rend service à de nombreux lecteurs en leur présentant un résumé clair et compréhensif de ses idées générales et des travaux qu'il a poursuivis avec ses élèves au cours des trois der-

1) *Le point de départ de la métaphysique,* cahier V, *Le Thomisme devant la philosophie critique,* Museum Lessianum. Louvain, 1926. In-8°, XXIV-482 pp.

nières années [1]). A propos d'une question particulière, mais de vaste portée, le scepticisme, le P. Ch. Boyer a publié un article [2]), qui a suscité ici même des remarques critiques de M. Henry [3]) ; il paraît annoncer que le distingué professeur de l'Université Grégorienne exposera prochainement plus abondamment ses idées sur l'ensemble de l'épistémologie, et l'on peut espérer qu'elles contribueront au progrès des doctrines scolastiques sur ce sujet.

M. Joseph Schwertschlager a consacré à la connaissance sensible un volume qui constitue un utile accroissement de la littérature de cette question [4]). Deux parties, d'inégale étendue, étudient, l'une la connaissance sensible en général, l'autre les divers sens en particulier. La première, la plus longue et la plus importante aux yeux de l'auteur, se tient en principe sur le terrain de l'épistémologie, subordonnant à cette fin l'emploi des données empruntées à la psychologie et à la physiologie ; l'autre, sans négliger le point de vue critique, est surtout une étude psychologique et scientifique. La documentation de M. S. est sérieuse, complétée par des observations personnelles, son exposé est net ; son livre se lit aisément, grâce à sa composition claire, et, ce qui ne gâte rien, à son excellente présentation typographique.

Reste à faire connaître les thèses de l'auteur. Avec raison, il distingue la connaissance sensible comme telle de la connaissance intellectuelle qui se mêle d'ordinaire à elle chez l'homme, et il veut s'en tenir à la première. Cette confusion naturelle des deux connaissances rend plus difficile l'étude que se propose M. S. ; il est impossible d'éviter tout à fait d'employer à ce propos des termes et des notions qui se rapportent à l'intelligence. M. S., qui le rappelle à plusieurs reprises, aurait pu en tenir compte davantage quand il rapporte les textes des scolastiques qui parlent d'un jugement des sens ; il est clair, et ces auteurs le disent, qu'il ne s'agit pas d'un jugement proprement dit.

Pour apprécier la valeur de connaissance des sens, il faut tenir compte de leur finalité : ils ont pour but d'adapter l'animal au

1) *Prime linee di gnoseologia pura, Rivista di filosofia neo-scolastica*, XVII (1925), pp. 100-137.

2) *Pourquoi et comment s'occuper du scepticisme? Revue de philosophie*, mai-juin 1925 pp. 225-245.

3) *Le doute initial de l'épistémologie, Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, XXVI (1925), pp. 376-388. Le P. Boyer a répondu à cette intéressante étude dans une note de la *Revue de philosophie*, novembre-décembre 1925, pp. 106-111.

4) *Die Sinneserkenntnis* Kempten, Kösel, 1924. In-8°, x-300 pp. Br. 6 Mk, rel. 7,20 Mk.

milieu, de rendre capable d'y vivre. Il ne faut pas leur demander ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement ce qu'elles sont relativement aux besoins de l'individu. Ainsi les sélections qu'ils opèrent dans les énergies du monde extérieur, les lacunes qu'ils présentent, ne sont pas des erreurs.

Il faut distinguer soigneusement la sensation de la perception. La première est l'impression psychique produite sur l'organe sensible par l'excitation, qui est de nature physique ou chimique. La perception, par laquelle se parfait la connaissance sensible, est due à la conscience sensible ; grâce à elle, le sujet se sent en relation avec les choses. Elle n'a pas pour objet la sensation, ni, comme le veut le P. Gredt, un objet intermédiaire entre l'objet extérieur et le sujet, mais l'objet en tant qu'affecté de telle ou telle qualité et agissant sur l'organe. La sensation n'est jamais qu'intermédiaire. On ne peut pas non plus dire qu'elle est à proprement parler une image de la réalité. M. S. se rallie à peu près aux idées du P. Gründer sur ce sujet. Les énergies spécifiques des sens interviennent comme facteur général d'interprétation des choses et elles sont innées ; mais elles sont diversifiées par les actions particulières des objets. C'est ainsi que la connaissance répond à la nature complexe de ceux-ci.

Dans la perception intervient encore l'objectivation, en vertu de laquelle l'objet apparaît comme distinct du sujet, la projection, par laquelle il apparaît dans l'espace, et l'interprétation par laquelle la conscience comble les lacunes de la sensation immédiatement donnée. Ces fonctions n'ajoutent rien d'étranger à la réalité donnée, elles y sont conformes.

Les hallucinations, les illusions, les erreurs dues aux excitants inadéquats ne nuisent pas à la véracité générale des sens ; ce sont des cas peu fréquents et généralement reconnaissables par les circonstances, surtout par le contrôle des autres sens.

Le point le plus contestable de cette théorie est assurément la description de la sensation ; elle paraît parfois identifiée avec l'impression physique produite par l'objet, ainsi quand la sensation visuelle est appelée *Netzhautbild ;* d'autre part, en thèse, elle en est justement distinguée. Le caractère qualitatif de l'objet de la sensation est-il suffisamment sauvegardé par le principe que toutes les énergies physiques et chimiques ne sont pas simplement mécaniques ? L'interprétationnisme est séduisant, et l'on serait tenté de s'y rallier, à ne considérer que les commodités qu'il offre pour la physiologie et la physique. Mais on hésite quand on se rappelle que

toute critique des sens suppose un donné premier, qui ne peut être contredit entièrement.

Ajoutons que, si M. S. n'est pas « illationniste » en psychologie (cf. pp. 39-40, 107-109), il l'est trop, à notre avis, en critique ; l'existence du monde extérieur, pour employer une locution peu exacte, mais dont l'usage est reçu, ne nous paraît pas devoir s'établir par le « raisonnement » un peu simpliste de la p. 112 [1]).

Le R. P. Pierre Wintrath, O. S. B., combat vigoureusement le semi-réalisme en matière de connaissance sensible, dans deux articles où sont mis en avant, outre des arguments a priori, tirés de l'indivisibilité de la notion de connaissance, et des considérations empruntées aux théories du R. P. Gredt, d'intéressantes remarques sur les modifications que subit l'objet du fait qu'il est appréhendé par les sens ou par l'intelligence [2]).

Un ouvrage qui nous vient de la Suisse allemande se présente comme une introduction à la fois systématique et historique à l'épistémologie [3]). M. Dürr a divisé son livre en quatre parties : définition de l'épistémologie ; concepts fondamentaux de cette science ; ses problèmes capitaux ; origine et évolution de sa notion. A part ces grandes divisions, le traité est haché en paragraphes qui s'enchaînent sans titres, pour lui donner, dans l'intention de l'auteur, une forme strictement scientifique et même mathématique. Regrettons cette illusion du mathématisme qui nuit en réalité à la lucidité du développement. L'essai de M. D. contient, mêlés aux considérations théoriques, d'excellents renseignements historiques, surtout à propos de Leibniz, de Wolff, de Baumgarten, et de Bilfinger. L'antiquité grecque et la période moderne sont largement citées, le moyen âge est ignoré. Les doctrines personnelles de l'auteur sont plutôt indiquées qu'énoncées et rarement prouvées, sauf dans le premier chapitre, qui est plus longuement développé. L'épistémologie, selon M. D., est une science spéciale, étroitement liée à la logique, mais ne s'identifiant pas avec elle. Les préférences de l'auteur vont à un réalisme rationaliste, qui n'exclut pourtant pas l'expérience.

1) Remarquons, à propos de la p. 169, que saint Thomas ne dit pas que les sens ne trompent *jamais*, par rapport à leur objet propre, *mais dans les conditions normales*, ce qui revient au point de vue défendu ici par M. S.

2) *Divus Thomas* (Fribourg), III (1925), pp. 145-170, 299-326, *Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis.*

3) Dr Karl Dürr *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie.* Zürich, Orell Füssli, 1924. In-8°, 176 pp. Br. 8 fr., rel. 10 fr.

Les idées de M. Husserl sur la logique pure ont rencontré une grande faveur en Allemagne et influencé la plupart des philosophes qui y ont abordé ces sujets dans ces dernières années. On le remarquerait dans le livre de M. Nikolai Hartmann, dont une nouvelle édition vient de paraître [1]). On en verra aussi la trace dans les discussions sur la métaphysique au cours d'une récente réunion, fort brillante, de la Kantgesellschaft [2]). On pourra lire, dans l'organe de cette association, un article où M. Reinhard Kynast développe la conception de la logique absolutiste, dont les lois s'imposent à toute pensée et à tout être et qui s'impliquent nécessairement l'une l'autre [3]).

Dans la même revue, M. Walter Del-Negro [4]) tente la gageure de soutenir que le « conventionalisme », qui définit la vérité en choisissant simplement comme point de départ des jugements logiquement premiers et cohérents, échappe au reproche de relativisme; celui-ci atteindrait au contraire non seulement le pragmatisme américain et le relativisme historique de Spengler, mais la théorie de l'évidence. Sans doute, M. D. critique à juste titre certaines explications psychologistes de la célèbre formule de l'adéquation aux choses. Mais, telle qu'elle est développée par les scolastiques, cette théorie n'est pas la doctrine simpliste qu'il résume. Pour la comprendre, il faut se rappeler que « l'être » auquel « s'égale » la connaissance dépasse la chose physique existante et que la connaissance est une donnée première. M. D. lui-même veut que son système de vérités soit absolu. Pourquoi cette exigence si la vérité ne dit pas référence à un être qui s'impose de soi ?

L'influence de M. Husserl est sensible aussi dans le livre fortement pensé, ingénieusement agencé, où un penseur hongrois écrivant un allemand clair et élégant, présente une esquisse très poussée d'un système complet de philosophie [5]). M. von Pauler connaît d'ailleurs l'histoire de la philosophie; il aime à se rattacher aux penseurs anciens. Dans les aperçus historiques dont son livre est coupé, il cite comme les plus grands noms de la philosophie, après les premiers initiateurs pré-socratiques, Platon et Aristote,

1) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Berlin, De Gruyter, 1925. Cf. H. Knittermeyer, *Zur Metaphysik der Erkenntnis, Kantstudien,* XXX (1925), pp. 495-514.

2) Cf. *Kantstudien,* XXX (1925), pp. 627-638.

3) *Zur Synthesis in der reinen Logik, ib.,* pp. 135-148.

4) *Zum Wahrheitsproblem, ib.,* pp. 115-134.

5) Akos von Pauler, *Grundlagen der Philosophie.* Berlin, De Gruyter, 1925. In-8°, x-348 pp.

qu'il n'oppose pas irréductiblement, loin de là, saint Augustin, Kant, mais surtout Leibniz, auquel il semble devoir le plus. Le moyen âge ne lui est pas inconnu ; s'il n'a pas saisi toute la grandeur de saint Thomas, il mentionne avec complaisance les vues d'auteurs secondaires comme Robert Grosseteste.

L'idée dominante de son système est la distinction entre l'être et la valeur (*Geltung*) logique, celle-ci dominant et pénétrant l'être existant. C'est même par là qu'il se sépare le plus des anciens; ceux-ci, surtout un saint Augustin ou un saint Thomas, dit-il, n'ont pas reconnu cette distinction nécessaire, ou, s'ils l'ont soupçonnée, ils ne l'ont pas poursuivie logiquement. Le mérite de Leibniz au contraire a été de l'avoir développée plus explicitement qu'aucun autre. Cette conception est l'âme de toutes les parties de ce livre ; l'auteur étudie d'abord l'essence de la philosophie, puis les problèmes particuliers de la logique, de l'éthique, de l'esthétique, de la métaphysique et de l'idéologie.

La philosophie doit son existence au fait que les notions premières, présupposées par toutes les sciences, ne sont pas étudiées par celle-ci. Ces notions sont d'abord la pensée, l'action morale et l'action créatrice, objet de la logique, de l'éthique et de l'esthétique ; puis l'être en général, objet de la métaphysique et l'être en tant que connu ou connaissable, objet de l'idéologie. Présupposée par toutes les sciences, elle est la science des classes les plus générales.

Sa méthode n'est ni l'induction, qui n'est qu'analyse, et qui est propre aux sciences expérimentales, ni la déduction, qui synthétise et qui convient aux seules mathématiques, mais la « réduction », par laquelle on remonte d'un concept ou d'un jugement à ses derniers présupposés. Ainsi elle ne construit pas, mais découvre son objet, faits, données ou valeurs élémentaires, qui s'imposent par soi.

La logique pure a pour objet la vérité, non la pensée ; elle en considère les caractères et les lois. La première de celles-ci est le principe d'identité : « Tout être n'est identique qu'à lui-même ». Puis vient le principe de cohérence : « Toute chose est en relation avec toutes les autres choses » ; le principe de raison suffisante n'est qu'une application de celui-ci. Enfin le principe de la classification dit qu'« Il n'y a pas de chose sans une généralité à laquelle elle appartienne ». La vérité est donc objective et systématique. Elle a pour éléments le « logisme » ou concept, la thèse ou proposition et le syllogisme ou enchaînement de propositions. Entre ces éléments, les relations sont infinies. Un esprit parfait les saisirait toutes, alors que l'esprit humain les sépare.

La logique appliquée considère la pensée dans son rapport avec la vérité. Le concept abstrait n'est pas une pure simplification, mais une découverte de l'essence des choses ; le jugement et le raisonnement concourent à découvrir les relations entre les concepts. Outre les jugements analytiques, base des sciences inductives, et synthétiques, sur lesquels s'appuient les mathématiques, il y a des jugements « autothétiques » que la philosophie découvre par réduction. C'est par la définition et la classification que nous identifions les objets et les rattachons à l'ensemble, à l'infini et l'immuable.

Si la logique appliquée considère les conditions subjectives de la connaissance, la critique a pour objet ses conditions objectives. Elle se pose une double question : Comment l'objet doit-il être donné, pour être connu ? Qu'est-ce qui le rend connaissable en lui-même ? Le sensualisme et l'empirisme répondent à la première que l'objet doit être sensible, et le criticisme kantien, en niant la possibilité de la métaphysique transcendante, se rapproche de cette conception. Mais ces systèmes perdent de vue que l'expérience sensible elle-même suppose des éléments non sensibles, tels au moins la notion de fait, celles d'être et de non-être, qui contiennent en germe toute métaphysique. La connaissance, si elle doit être mise en branle par expérience, n'est pas bornée par elle : elle n'a d'autres limites que les premiers éléments qu'elle atteint, faits, principes mathématiques ou métaphysiques. Quant à l'objet même de nos connaissances, le scepticisme professe qu'il est impossible de le connaître avec certitude, et le subjectivisme en fait un produit inconscient du sujet ; mais l'un et l'autre se contredisent eux-mêmes, le premier en affirmant qu'il est certain qu'on ne peut avoir de certitude, le second en tâchant de convaincre les autres hommes qu'il est impossible de sortir de soi. Il faut donc admettre le réalisme, ou mieux l'objectivisme, non sous sa forme naïve, qui croit que les sens nous font connaître le réel, tel qu'il est, mais sous sa forme critique, qui se rend compte des restrictions que leur fonction biologique leur imposent. Les sens ne font connaître que certains agents du monde, et des plus superficiels ; ils ne les copient pas servilement ; grâce aux lois logiques, nous pouvons développer cette connaissance élémentaire. La certitude appartient aux vérités, c'est-à-dire aux valeurs, aussi bien qu'aux faits. Les croyances sont des convictions qui ne s'appuient pas sur l'évidence et les croyances religieuses ont pour objet les plus hautes de ces valeurs. Elles ne peuvent donc, en soi, s'opposer à la vraie science.

En métaphysique, l'auteur adopte en grande partie le monadisme leibnizien ; toutefois il accepte la distinction artstotélicienne de

matière et de forme, mais pour l'appliquer simplement aux propriétés des corps. Dieu est présupposé à toute existence finie, mais la création est éternelle, parce que la substance l'est aussi.

L'idéologie étudie la nature de l'objet en général et ses différentes classes. Théorie de l'objet comme tel, elle doit découvrir ce qui convient à tous les objets, antérieurement à leur nature particulière, du simple fait d'être « des contenus donnés ». Comme les objets sont des éléments en relation, qui peuvent être classifiés et appréciés par rapport à l'absolu, on divisera cette science en phénoménologie, théorie des relations, des catégories et théorie générale des valeurs. La phénoménologie est expliquée par l'auteur avec plus de précision que M. Husserl et ses élèves : il voit de remarquables exemples d'analyse phénoménologique dans les distinctions de mots et d'idées où excellent Aristote et les scolastiques.

Cet aperçu ne donnera qu'une faible idée du contenu de cet ouvrage. Nous ne pouvons songer à le discuter. Rappelons seulement que sur le point de désaccord fondamental entre l'auteur et les scolastiques, ceux-ci feraient observer d'abord que l'être n'est pas pour eux nécessairement l'existence finie, que l'être de raison n'est pas purement subjectif et la vérité non plus, et enfin que le primat de la valeur est une confusion rationaliste entre l'abstrait et le concret.

M. Hans Driesch, qui a porté depuis longtemps des préoccupations philosophiques dans l'étude de la vie organique, s'est consacré spécialement dans les dernières années à l'élaboration d'une doctrine métaphysique faisant une large part à la théorie de la connaissance, dans un sens franchement objectiviste. Il en a donné un résumé concis et d'une admirable limpidité dans un petit précis de métaphysique destiné à une collection de vulgarisation [1]). La métaphysique étant la science de l'existant, de la chose en soi, il faut d'abord justifier sa prétention de connaître le réel. C'est pourquoi il faut la fonder sur la « théorie de l'ordre » (*Ordnungslehre*). Celle-ci se place méthodiquement au point de vue solipsiste du *Cogito* augustinien et cartésien, sans s'interdire, par un dogmatisme négatif, d'en sortir, si l'évidence même de la conscience l'y force. Or de fait, le sujet qui réfléchit trouve dans sa conscience un objet impersonnel connu et ordonné ; son ordre se manifeste comme indépendant du sujet et fonde les sciences abstraites ; son existence réelle indépendante explique le mieux que cet objet soit donné ; la

1) *Metaphysik (Jedermanns Bücherei)*. Breslau, Hirt, 1924. In-12, 100 pp. Relié : 3 Mk.

métaphysique, en ajoutant à ces premières conditions des postulats qui se ramènent à celui de la rationalité, devient possible comme science. M. D. la développe dans un sens dualiste, c'est-à-dire spiritualiste et opposé au monisme. On appréciera surtout dans ce petit livre la netteté des notions et la franchise avec laquelle les problèmes sont abordés et résolus.

On ouvre avec plaisir le « *Speculum mentis* » de M. R. G. Collingwood, dont la Clarendon Press a fait une des belles œuvres typographiques auxquelles elle nous a habitués [1]). Piqué par le titre symbolique, l'épigraphe tirée de l'épître aux Romains, on lit, charmé, que l'auteur a voulu « écrire un anglais que tout lecteur bien disposé et intelligent pût comprendre, s'il essayait, » et que « une philosophie qui ne peut être écrite en termes simples, sans s'appuyer sur le jargon d'aucune école, doit être une fausse philosophie (pp. 10-11) ». On apprend encore que ce livre, volontairement dépouillé de toute érudition, exprime, outre le résultat de recherches techniques très complètes, les expériences pratiques de l'auteur, la vie même de son esprit. Et de fait, à lire ces pages sobres, pleines, on sent qu'il a voulu y mettre le meilleur de lui-même.

Peu d'ouvrages se prêtent moins à la citation et à l'analyse détaillée. On ne peut qu'en indiquer très largement la marche générale. La seule philosophie actuellement possible est une étude critique des formes de l'expérience humaine. A première vue, on peut en distinguer cinq : l'art, la religion, la science, l'histoire et la philosophie. La critique, ne pouvant rien emprunter qu'à cette expérience même, devra tâcher d'établir la continuité de ces formes, de les harmoniser en réduisant leurs oppositions. Pour cela, elle essayera de délimiter leurs domaines respectifs, de tracer une carte de leurs frontières, carte schématique comme toute autre carte, mais suffisante pour empêcher les empiètements. Mais, à l'épreuve, la tentative apparaît vaine. Chaque forme d'expérience prétend être exclusive et totale, sinon explicitement, du moins implicitement. Chacune d'elles contient une vision de l'univers qui exclut les autres. Les arbitrages bienveillants entre l'art et la religion, la science et l'histoire par exemple, doivent échouer. En même temps, chaque forme d'expérience tend à se développer, sous peine de rester divisée par des contradictions internes si elle se limite. En réalité, il n'y a de connaissance pleinement suffisante que l'expérience totale, celle

1) R. G. Collingwood, *Speculum mentis or The Map of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1924. In-8°, 327 pp.

de l'esprit absolu, qui vit dans toutes ces formes en les produisant et les dépassant sans cesse. Il n'y a qu'un moyen de la réaliser, c'est précisément de vivre toute cette expérience, sans jamais s'arrêter à l'une de ses formes seulement. Les systèmes philosophiques en particulier ne peuvent jamais épuiser toute la connaissance du monde. Comme toutes les erreurs, ils sont dus, en ce qu'ils ont d'incomplet et par suite de faux, à l'abstraction. La vérité est le privilège de la connaissance totale, l'erreur est la connaissance imcomplète. En dernière analyse, l'esprit ne peut connaître que lui-même. Il se connaît en particulier par l'opposition de l'objet et du sujet ; l'idéalisme n'est que cela. Loin de nier cette distinction, il l'affirme, mais il fait de ces deux termes des pôles corrélatifs l'un à l'autre. Le réalisme au contraire qui les sépare est le type de l'abstraction érigée en chose.

En lisant ce traité suggestif, on reconnaît au passage la plupart des idées ou, comme dirait M. Collingwood, des phrases musicales de cette mélodie qu'est pour lui la *philosophia perennis* de l'idéalisme (cf. p. 13). C'est surtout l'art avec lequel elles sont agencées et fusionnées, le talent personnel de l'exécution qui font l'originalité de ce livre. Il ne peut être question de discuter à ce propos tout le réalisme et l'idéalisme : il y faudrait un volume parallèle à celui de l'auteur, quoique d'une autre allure. On nous permettra cependant deux remarques : la dialectique qui montre les contradictions de l'expérience sous ses formes particulières n'est-elle pas tout entière basée sur cette abstraction dont on veut montrer les méfaits ? Ne crée-t-on pas des erreurs pour le plaisir d'en triompher ? L'art, la science, la religion, sont-ils bien ce qu'on nous dit ici ? Ne faut-il pas les étudier dans la vie des hommes où ils se concilient sans rien aliéner de leur domaine propre et sans avoir besoin de conciliateurs bénévoles ou de dialecticiens qui en font des analyses inattendues ? Et quant au réalisme, est-il bien cette doctrine simpliste que décrit M. Collingwood ? Il se plaint des caricatures de l'idéalisme. Le réalisme ne pourrait-il en faire autant ? Du moins faudrait-il s'entendre sur l'espèce de réalisme qu'on a en vue. Les doctrines modernes qui prennent ce nom nous paraissent aussi bien pâles et insuffisantes. Mais une théorie complète de la connaissance doit s'achever par une doctrine de l'âme, du monde et de Dieu ; c'est à ce dernier stade seulement que l'on pourra satisfaire au besoin d'explication systématique auquel l'idéalisme répond hâtivement. Mais dès le point de départ, la distinction du sujet et de l'objet, il y a lieu de préciser ces notions : distinction, opposition, relation, et par suite, être et tout ce qui s'ensuit. La nécessité même de ce travail montre

que ces notions ne sont pas simplement immanentes à l'esprit, mais qu'elles dominent et l'objet et le sujet. Les connaître ce n'est pas les réduire à sa mesure ; si c'est là prendre conscience de soi, pour l'esprit, c'est justement par là prendre conscience de la présence d'un autre en lui.

M. Norman Kemp Smith a publié un ouvrage important qui porte profondément l'empreinte des dernières discussions de la philosophie anglaise et qui montre le chemin parcouru en peu d'années[1]). La dédicace à MM. Alexander et Stout indique les principales influences que l'auteur a subies, sans aliéner son indépendance ; la juxtaposition de ces deux noms est déjà un indice de critique personnelle. L'idéalisme qu'annonce le titre n'est pas en opposition avec le réalisme, loin de là, mais avec le « naturalisme » et le matérialisme. Il désigne « toutes les philosophies qui sont d'accord pour soutenir que les valeurs spirituelles ont un rôle prépondérant dans l'organisation de l'univers (p. 1) ». Trop souvent le spiritualisme, pour employer le terme continental, s'est appuyé sur des arguments subjectivistes ; dans ces derniers temps il l'a même fait presque exclusivement. Mais c'est bien à tort. Tous ces arguments sont illusoires et purement verbaux, comme le fameux argument de l'immanence de la pensée, ou bien ils prouvent leur thèse en présupposant la vérité du réalisme ; c'est le cas de celui qui est tiré de la relativité des sensations ; selon M. Smith il est le principal, mais il est irrémédiablement compromis par cette contradiction.

Si la connaissance est bien objective, il reste à se demander ce qu'il faut penser de la perception sensible. Comment rendre compte des données de l'expérience et des sciences au sujet de la relativité des sensations ? En considérant, d'abord, les objets de perception non comme des choses, mais, avec M. A. N. Whitehead, comme des « événements » ; puis, en faisant de la perception sensible, non une représentation, mais une fonction biologique par laquelle l'organisme s'adapte à ces événements. Ceux-ci sont intégrés dans l'espace et dans le temps, qui ne sont pas donnés dans la sensation : celle-ci en effet est toujours particulière, tandis qu'ils sont indéfinis. D'autre part la connaissance que nous en avons n'est pas erronée, mais souverainement objective. A l'espace et au temps sont liées les catégories, également objectives, qui permettent de concevoir les objets ; elles-mêmes n'en sont que les conditions purement for-

1) Norman Kemp Smith, *Prolegomena to an idealistic Theory of Knowledge*. London, Macmillan, 1924. In-8°, XIII-240 pp. 10 sh. 6 net.

melles ; nous ne pouvons rien en tirer concernant la connaissance des objets déterminés.

On reconnaît dans cet exposé sommaire l'influence de Kant sur son commentateur d'autrefois, mais aussi le réalisme de l'épistémologie du distingué professeur d'Edimbourg. La grosse difficulté du système est évidemment la manière dont peut bien se faire l'union de la sensation et de l'intuition (appelons-la de ce nom pour faire court) de l'espace et du temps. Comment ce qui est objectif peut-il s'unir à ce qui n'a pas de valeur de connaissance? Et notons bien qu'il ne s'agit pas ici d'une fonction psychologique développant ce qui est implicitement contenu dans le donné, mais d'une réception des données sensibles dans un cadre objectif a priori. Les considérations évolutionnistes (qui font du reste la part trop belle à cette hypothèse scientifique démesurément agrandie) sur l'épanouissement de la nature en différents degrés de conscience sont ici hors de propos. Et d'autre part, s'il est vrai que les sensations servent à adapter l'animal à son millieu, ne le font-elles pas précisément en le lui faisant connaître, quoique d'une manière autre que l'intelligence? Enfin, si les catégories, dans leur application aux choses matérielles sont liées à l'espace et au temps, on ne peut affirmer qu'elles le sont absolument. Puisqu'elles sont purement formelles, comme dit M. Smith, c'est-à-dire convenant à l'objet de l'intelligence en général, elles ne se restreignent pas aux « choses » mais s'étendent à tout être fini.

La théorie des relations joue un grand rôle dans les discussions épistémologiques des philosophes anglo-saxons. Les idéalistes s'appuient ordinairement sur la doctrine des relations internes : toute relation, et par suite celle de la connaissance, modifie ses termes ; les réalistes partent de la doctrine « externe » pour dire que la connaissance est indifférente à l'objet et se surajoute simplement à lui. M. A. C. Ewing a voulu montrer que la connaissance peut être une relation interne, sans pour cela modifier la nature de l'objet ; toute interdépendance n'est pas nécessairement causale et même celle-ci peut être considérée du côté de l'effet aussi bien que du côté de la cause [1]).

Le *Journal of Philosophy* contient, comme toujours, quelques articles qui montrent que les discussions sur le réalisme critique ne sont pas closes. M. D. W. Prall défend l'utilité de la notion

1) *The relation between knowing and its object. Mind*, N. S., XXXIV (1925), pp. 137-153, 300-310.

d'essence et d'universel pour la connaissance [1]). On sait que c'est le carractère distinctif du « Critical Realism ». M. Durant Drake précise que le « datum » ou l'« essence » concerne le caractère formel de l'objet ; le fait d'être connu ne lui confère pas l'existence ; celle-ci est due au fait d'être une chose réelle ; l'essence est une abstraction de l'objet total [2]), M. T. Mc Clure insiste sur le vrai rôle des données et des idées (*meanings*, significations, intentions dans la langue de Husserl) dans la connaissance : ce sont des instruments pour appréhender des objets, et non des objets ; il ne faut donc ni les séparer ni les indentifier, comme font les idéalistes et les empiristes [3]). M. Daniel Summer Robinson remarque que le fait de pouvoir retrouver une connaissance perdue, un secret de l'art ancien par exemple, implique l'existence d'un universel objectif et indépendant de la psychologie des sujets connaissants [4]). M. John Dewey reste fidèle à son point de vue connu : l'épistémologie n'atteindra des résultats positifs que si elle traite la connaissance sensible par les méthodes ordinaires, objectives, de la psychologie et de la métaphysique et non par des spéculations sur la nature du sensible ; que la connaissance se fasse par des organes des sens, cela n'a aucune portée par rapport à sa valeur, mais indique simplement son origine [5]).

L'influence du néo-hégélianisme de M. Croce et de l'« idéalisme actuel » de M. Gentile reste considérable en Italie, et ce dernier système attire de plus en plus l'attention en Angleterre, semble-t-il. Désormais, les lecteurs de langue française pourront prendre contact avec la pensée de ce philosophe grâce à la traduction de l'*Esprit, acte pur,* par Mᵉˡˡᵉ Aline Lion [6]). La traduction ne gêne point la lecture ; une introduction, due à la traductrice, renseigne brièvement et substantiellement sur l'œuvre de M. Gentile, son interprétation, ses caractéristiques, son milieu et ses origines.

Terminons notre aperçu par trois ouvrages français d'étendue et d'inspiration diverses, tous intéressants à des titres différents. *Le sens*

1) *Essences and Universals. Journal of Philosophy*, XXII (1925), pp. 264-272.
2) *Mr. Broad's questions concerning Critical Realism, ib.*, pp. 321-326.
3) *Data and meaning in cognition, ib.*, pp. 337-346.
4) *The logical significance of rediscovered Knowledge, ib.*, pp. 346-353.
5) *The naturalistic theory of perception by the senses, ib.*, pp. 596-605.
6) *L'esprit, acte pur (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).* Paris, Alcan, 1925. In-8°, XVI-255 pp. 20 Fr.

du réel, ainsi est intitulé un livre de M. René Hubert, dont il ne faudrait pas mesurer l'importance au nombre de pages [1]. L'auteur se propose de reprendre, en corrigeant ce qui lui paraît trop rigide, l'idée fondamentale du néo-criticisme dans l'interprétation qu'en a donnée Octave Hamelin ; il s'agit de réduire entièrement le réel aux lois de l'esprit par la méthode synthétique, mais en atténuant la nécessité de cette déduction. M. H. admet franchement une part de contingence dans la constitution des catégories ; pour rester fidèle au principe de l'idéalisme, cette contingence est ramenée à la liberté de l'esprit.

La thèse est développée à propos de trois questions en apparence assez étrangères l'une à l'autre : la systématisation du savoir (ch. I), ou la classification des sciences, au point de vue objectif et subjectif, la théorie de la sensation (ch. II), et enfin, le fondement logique de l'existence sociale (ch. III). Cette dernière partie est un essai d'interprétation critique des théories de la sociologie contemporaine, et particulièrement de l'idée de représentation collective, fondement de l'existence et des rapports sociaux : c'est aussi la société qui doit être le donné objectif spirituel que l'idéalisme peut admettre. Dans la détermination des catégories, la propriété logique essentielle à l'esprit intervient avant tout et est à la base de la société, mais d'autre part le travail social n'est pas sans influence.

Malgré la subtilité de l'auteur, il nous semble que le mélange de la logique et de la psychologie, qui est commun à tout idéalisme, éclate particulièrement ici. Il est difficile de maintenir, dans l'idéalisme, le point de vue, souvent affirmé pourtant, de l'analyse objective des catégories et des êtres en général. Ne serait-ce pas parce que l'on examine, à mettre les choses au mieux, seulement l'essence des êtres, sans jamais se poser vraiment la question de leur existence ? Ce serait pourtant une question indispensable pour pouvoir parler du réel. Mais on serait vite amené alors à la chose en soi, à la substance, et l'idéalisme, surtout relativiste, n'en veut à aucun prix. Il resterait à voir si cette répugnance ne provient pas pour une large part de malentendus qu'on pourrait écarter.

Comme l'indique le sous-titre, c'est un « empirisme psychologique radical » que défend M. Daniel Bertrand-Barraud [2]. Il ramène au sentiment immédiat toute la vie de l'esprit, depuis ses

1) *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1925. In-16, 147 pp. 9 Fr.

2) *Les valeurs affectives et l'exercice discursif de la pensée, essai d'empirisme psychologique radical.* Paris, Vrin, 1924. In-8°, xvi-306 pp.

premières manifestations données à l'attention jusqu'à la pensée proprement dite. Il n'y a de réalité que le « continuum » affectif où l'attention trace des étapes et des lignes « rectrices » plus ou moins habituelles. L'auteur se présente comme « un autodidacte qui ne sait guère que ce qu'il a lu, observé et pensé » [1]). En fait, ses lectures sont des plus étendues et variées : l'introduction passe en revue la plupart des formes de la philosophie contemporaine ; les influences les plus marquées sont celles de M. Bergson et plus encore de Schopenhauer. Ses observations, faites au cours de nombreux voyages, et décrites sous forme autobiographique avec la dernière précision, sont des plus riches — trop riches même, car certaines sont des confessions assez crues. La pensée est ferme et conséquente ; mais ce nouvel essai de justification de l'empirisme et de l'intuitionnisme fait abstraction, comme tous les autres, d'aspects essentiels de la pensée. Les observations réunies par l'auteur aideront à décrire la vie concrète de l'esprit, elles ne peuvent prétendre supprimer ce qui appartient en propre à la raison.

C'est une œuvre de grand style que M. Jacques Paliard publie, sous le patronage de M. Maurice Blondel [2]). La dédicace à ce maître indique largement l'orientation générale et le sérieux de ce travail considérable. Après le professeur d'Aix, c'est de Leibniz et de Maine de Biran surtout que s'inspire M. P., et, à d'autres points de vue, plus restreints, de Lachelier et d'Hamelin. Mais sa pensée à travers les leçons de ces philosophes, reste toujours personnelle et en même temps plus traditionnelle que telle ou telle expression, telle ou telle attitude pourraient le faire croire.

Sa philosophie veut être une philosophie du concret, non une philosophie « notionnelle », c'est-à-dire rationaliste et sans attache avec la réalité. Le concret qu'il se propose d'étudier, c'est le sujet humain vivant tout entier, envisagé du dedans par la réflexion, avec toutes ses déterminations, toute sa vie, toute ses attaches au milieu et à l'univers entier, toutes les conditions de son évolution intérieure ; ce n'est surtout pas le moi isolé, replié sur lui-même, ni quelque vie diminuée qui ne serait qu'intuition ou affectivité. Dans ce sujet, la réflexion montre la complexité des éléments de la conscience, ses conditions même organiques, son développement rythmé, affectif ou subjectif surtout dans les degrés inférieurs

1) P. 132.

2) *Intuition et réflexion, esquisse d'une dialectique de la conscience (Bibliothèque de philosophie contemporaine).* Paris, Alcan, 1925. In 8°, 464 pp. 25 Fr.

(ch. I), réflexif (ch. II) ou objectif pour les plus élevés : grâce à l'idée, la conscience entre en contact avec l'univers entier, avec Dieu même et se saisit dans son unité organisée. Cette unité doit croître dans une continuité de plus en plus étroite et plus riche (ch. III). C'est, dans son développement normal, la vie spirituelle (ch. IV) qui ne se contente ni de la jouissance esthétique égoïste, ni de la contemplation intellectuelle stérile, mais tend à réaliser la bonne volonté sincère et totale ; pour cela, la morale du devoir seule ne suffit pas encore, elle risque de n'être qu'un esthétisme supérieur ; mais la religion et même la religion surnaturelle peut seule réaliser cette destinée de la possession parfaite de la conscience.

Voilà comment nous croyons pouvoir transcrire, bien imparfaitement, certes, le contenu de ce livre lourd de substance et un peu touffu. Nous ne dissimulerons pas qu'il y faut quelque effort et quelque bonne volonté. La terminologie, le style de l'auteur ne sont pas toujours aisés[1]), le souci de rendre sa pensée accessible ne paraît pas l'inquiéter beaucoup. Le développement des thèses obéit plus à la logique profonde des convictions préalables de l'auteur qu'il ne suit le plan d'une argumentation commune. M. P. affirme à plusieurs reprises sa position idéaliste, en même temps qu'il réprouve et l'intellectualisme et le pragmatisme ; thèses trop générales, termes trop vagues qu'il faudrait définir avec soin dans toutes discussion philosophique et le plus souvent éviter. En fait, il ne vient pas à l'esprit de M. P. de nier la réalité du monde extérieur, ni même celle de la matière, ou la valeur de la raison, même discursive. Il veut seulement affirmer la nécessité, pour l'adhésion totale au vrai et l'explication complète du monde, et surtout pour le plein développement de la vie consciente, de faire harmonieusement concourir toutes les facultés. Il donne même de la cause finale, de la matière, de la vie, des explications qui rejoignent les définitions thomistes. Si l'on y regarde de près, plusieurs de ses déductions des caractéristiques de la conscience rappelleront le procédé augustinien ou platonicien de la *Quarta via* de saint Thomas dans sa preuve de Dieu. Au fond, dans ce livre, et spécialement dans le IVe chapitre, le plus dense et le plus brillant, c'est toute la philosophie chrétienne, et même le dogme que l'on retrouve ; c'est la méditation de l'auteur, ce sont ses croyances qui s'expriment.

Et c'est ici la plus grave réserve que suggère ce chapitre : à le prendre littéralement, l'ordre de la grâce serait démontré par la

1) Que dire de termes comme : *hypoconcentration* et *hyperconcentration?*

seule considération de la conscience ; prétention injustifiable et pour le dogme chrétien, dont il faut bien tenir compte si on veut l'interpréter, et pour la seule raison philosophique. Nous admettrons volontiers qu'il ne s'agit pas d'une démonstration au sens strict, d'une évidence contraignante, mais seulement d'une interprétation suggérée par l'examen interne de la vie consciente; la bonne volonté y donnera un complément utile, mais ne suffit pas encore ; il faut ajouter un fait positif, la manifestation objective d'une explication qui se présente comme la réponse surnaturelle à la question que pose la nature et qui se justifie également d'une manière positive. Ces questions ne peuvent être résolues complètement qu'en sortant de la pure philosophie, tout en faisant encore œuvre éminemment philosophique d'intention. En ce sens, qui est probablement celui auquel M. P. se tiendrait le plus volontiers, son dernier chapitre prend toute sa valeur. Regrettons qu'il soit entouré d'équivoques que les discussions antérieures sur ces questions auraient dû faire éviter plus soigneusement. Mais retenons surtout les hauts mérites, la profondeur, la sincérité, la richesse de cet ouvrage vigoureux.

R. Kremer, C. SS. R.

XVIII

CONCEPTIONS ACTUELLES DU DÉVELOPPEMENT PSYCHIQUE

Quoique fortement combattue, la conception associationniste vit encore en psychologie. Ceux qui en douteraient n'auraient qu'à étudier l'œuvre de M. E. L. Thorndike, l'un des plus grands psychologues américains d'aujourd'hui. Ils constateraient qu'elle s'inspire tout entière d'une conception associationniste fort nette, exposée avec clarté et maintenue toujours avec rigueur. Voyons-en les idées principales [1]).

Tout être psychique est un assemblage de connexions très nom-

1) Edward L. Thorndike, *Educational Psychology*. 3 vol. New-York. Teachers College, Columbia University, 1921.

breuses entre des excitants spécifiques et des réactions spécifiques : tel excitant provoque telle réaction. La psychologie doit faire l'inventaire de ces connexions en signalant pour chacune l'excitant et la réaction, et étudier les lois qui les régissent. La physiologie rend compte de ces faits psychiques en décrivant les neurones et leurs connexions. Ces mécanismes nerveux sont l'explication dernière de toute la vie psychique.

La connexion élémentaire entre un excitant simple et une réaction simple constitue le réflexe. L'instinct n'est qu'une suite, une chaîne de réflexes : un premier excitant déclanche une première réaction; celle-ci ou son effet en déclanche une seconde, et ainsi de suite. C'est là une conception classique de l'associationnisme. M. Th. la précise. Au cours des réactions instinctives, on observe des « mouvements multiples et variés ». Arrêté par un obstacle, l'animal fait des mouvements de toutes espèces jusqu'à ce qu'il parvienne à surmonter la difficulté. Comment rendre compte de ce fait? Le premier excitant provoquant l'action instinctive, ne se borne pas à déclancher la première réaction, mais encore il prépare à l'action toutes les réactions suivantes — en termes physiologiques, il fait agir un premier neurone et prépare les autres à l'action. Or, un neurone préparé à l'action et qui n'agit pas, constitue pour l'animal une situation gênante qu'il s'efforce de modifier. Chaque neurone se termine, en général, au voisinage de l'extrémité de plusieurs autres neurones; les connexions qui les relient ne sont pas absolument fixes; dans une situation gênante, elles se modifient et il en résulte des réactions diverses.

Au cours du développement psychique, l'animal et l'homme apprennent, c'est-à-dire que se créent des connexions nouvelles entre excitants et réactions. Plus exactement, il ne se crée rien de neuf, mais de toutes les connexions possibles donnant lieu aux mouvements multiples et variés, un grand nombre s'éliminent, ne laissant subsister que les seules connexions utiles. Les expériences scientifiques montrent, en effet, que les animaux qui apprennent, commencent par faire un grand nombre de mouvements, de détours inutiles. Avec l'exercice ces derniers deviennent de moins en moins nombreux et finissent par disparaître. Ce résultat s'explique par deux lois : la loi de l'exercice et la loi de l'effet. Une connexion nerveuse se renforce en fonctionnant, en s'exerçant. Se renforce d'une manière particulièrement intense, la connexion qui, en agissant, produit un effet satisfaisant. Ces lois font que certaines connexions sont renforcées à tel point que les réactions correspondantes finissent par se produire à l'exclusion de toutes les autres.

Si l'on veut faire de la psychologie une science, il faut donc énumérer les excitants spécifiques et les réactions spécifiques qui y correspondent. Pour arriver à une science exacte, il faut utiliser la méthode quantitative. Les choses à mesurer sont ces connexions toutes spécifiques. Entre les individus, on constate des différences résultant de la présence chez l'un de certaines connexions qui manquent à l'autre. Ces caractères spécifiques des connexions et ces différences individuelles font que la psychologie doit employer pour ses mesures les méthodes statistiques. Les expériences se feront donc sur un grand nombre de sujets et l'on ne tiendra compte que des moyennes constantes.

M. Th. a utilisé cette méthode dans des domaines qui semblaient, à première vue, tout à fait favorables à son emploi. Il a étudié, en particulier, l'exercice et la fatigue mentale. Voyons les conclusions générales tirées des résultats de ses recherches et de celles des autres psychologues.

On étudie l'exercice en faisant faire à plusieurs sujets pendant un temps plus ou moins prolongé un travail bien déterminé et facile à mesurer. On en mesure la rapidité et la correction et on note les progrès.

En employant cette méthode, on a constaté que la marche du progrès résultant de l'exercice est essentiellement irrégulière, variable d'un sujet à l'autre, qu'il n'existe pas « une courbe » de l'exercice se retrouvant partout. Le grand facteur du perfectionnement est l'intérêt, c'est-à-dire un rapport essentiellement individuel et variable entre un sujet et un objet. Le progrès résultant de l'exercice n'est pas limité à la fonction exercée, il y a transfert à d'autres fonctions. Ce transfert est toujours partiel, il est minime dès que les fonctions sont un peu différentes. Il se produit non pas d'une manière mécanique mais consciemment : les sujets acquièrent de bonnes méthodes de travail et des idées générales qu'ils peuvent appliquer dans des exercices nouveaux. La fatigue mentale, enfin, est bien différente de la fatigue physique : elle n'est nullement mécanique, constante, elle ne croît pas régulièrement ; elle est due pour une large part à une diminution de l'intérêt porté à la tâche.

Le résultat de ces recherches quantitatives a été de montrer, tout d'abord, d'une manière très nette, les difficultés que présentent les mesures psychiques, leur imprécision inévitable et, d'autre part, qu'elles ne peuvent avoir qu'un rôle secondaire. Les facteurs principaux échappent à leurs prises.

Le livre de Koffka sur le développement psychique dont vient de

paraître la seconde édition [1]), est, en grande partie, une critique des conceptions de M. Thorndike.

Nous venons de voir que le fait fondamental auquel ce dernier ramène tous les phénomènes psychiques complexes, est le mouvement réflexe qui s'explique par l'arc réflexe des physiologistes. Tout arc réflexe est formé d'au moins deux neurones, un neurone récepteur de l'excitant et un neurone moteur qui produit la réaction. Chaque neurone possède une énergie propre qui est déclanchée soit par l'excitant, soit par l'ébranlement d'un autre neurone. Nous n'avons donc pas une réaction dirigée par l'excitant, mais un mécanisme tout monté qui se déclanche. Cette conception cadre bien avec les caractères du mouvement réflexe. Seulement, on veut lui faire rendre compte de tous les faits psychiques et on rencontre alors des difficultés qui grandissent avec la complexité croissante des phénomènes.

Veut-on, par exemple, expliquer les mouvements de fixation des yeux ? La conception réflexe aboutit ici à séparer deux appareils : un appareil perceptif et un appareil moteur réunis par de simples connexions. Pour rendre compte de ces mouvements multiples et bien adaptés, il faut imaginer un nombre énorme de mécanismes. Et toute cette complication n'explique pas les caractères propres de ces mouvements : le fait qu'ils sont adaptés à la perception la plus claire et le fait qu'ils sont régis non par un excitant particulier mais par un ensemble d'excitants. Ces difficultés disparaissent, dit M. K., si l'on considère l'œil, ses muscles et leurs nerfs comme constituant un seul organe adapté à la perception.

Les difficultés que la conception de l'arc réflexe rencontre dans l'explication des mouvements oculaires, deviennent plus considérables dans la tentative d'explication des actions instinctives. Les caractères propres de ces actions sont leur unité et leur finalité. Pour en rendre compte, M. K. élargit sa conception : l'animal tout entier forme un tout et un tout qui s'étend dans le temps. Des phénomènes conscients facilement observables peuvent nous faire comprendre la marche de la réaction instinctive. On entend pour la première fois une mélodie ; si elle est interrompue avant la fin, on a clairement l'impression du caractère inachevé du morceau. La même chose se présente pour un rythme interrompu trop tôt. Dans ces cas, on attend quelque chose et la chose que l'on attend est plus ou moins bien déterminée.

1) K. Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie.* 2e edit. Osterwieck am Harz, A. W. Zichfeldt, 1925.

Enfin les difficultés de l'explication par l'arc réflexe deviennent tout à fait considérables quand on veut lui faire rendre compte de l'apprentissage. D'après M. Th., comme nous l'avons vu, on apprend en exécutant des mouvements fortuits, de ces mouvements multiples et variés; on apprend « par essais et erreurs ». En fait, si l'on examine de près les expériences mêmes sur lesquelles s'appuie M. Th., on peut soulever plusieurs difficultés contre son interprétation. Mais il faut faire une critique plus fondamentale, attaquer le principe de ces expériences. M. Th. place ses animaux dans des conditions où il leur est impossible de ne pas agir au hasard, à l'aveugle. Il les enferme dans des labyrinthes dont ils ne peuvent voir l'ensemble ou bien dans des cages à secret. Placé dans des conditions semblables, l'homme le plus intelligent ne pourrait faire mieux : il devrait essayer un chemin du labyrinthe puis l'autre, tirer aux différents anneaux, pousser les différents leviers de la cage jusqu'à ce qu'un heureux hasard lui révèle le secret.

Pendant la guerre, M. Köhler, psychologue allemand appartenant avec M. K. à l'école de la *Gestalttheorie,* s'est livré dans l'île de Ténériffe à des expériences du plus haut intérêt sur des singes anthropoïdes. Il voulait, lui aussi, découvrir comment ces animaux apprennent, mais le principe de ses expériences était bien différent de celui des expériences précédentes.

L'expérimentateur disposait les choses de telle façon que le but désiré par l'animal ne pouvait être atteint en prenant le chemin direct mais seulement en faisant un détour. L'animal n'était pas forcé d'aller au hasard, l'ensemble de la situation pouvait être aperçu par lui. On commençait par des épreuves simples et on allait graduellement aux plus complexes.

Voici quelques-unes de ces expériences. On plaçait des fruits dans une corbeille ajourée que l'on suspendait au moyen d'une corde à une hauteur telle que le singe ne pouvait l'atteindre. On faisait osciller la corbeille comme un pendule. En oscillant, elle passait dans le voisinage d'une plate-forme. L'animal devait grimper sur celle-ci pour s'emparer des fruits. — Une autre fois, un fruit était placé à l'extérieur de la cage, hors atteinte de l'animal ; mais une corde y était attachée et aboutissait à l'intérieur de la cage. — Des fruits étaient suspendus au plafond ; pour les atteindre, le singe devait placer au-dessous d'eux une caisse vide qui se trouvait dans un coin de la cage.

Ces épreuves et d'autres plus difficiles même, ont été réussies par les singes ou, au moins, par certains d'entre eux, car il existe chez ces animaux de grandes différences individuelles. Ces réussites

n'étaient nullement dues au hasard, ne se produisaient pas à la suite d'un grand nombre d'essais aveugles. Après avoir bien considéré la situation, l'animal paraissait à un moment en saisir l'ensemble et alors il se dirigeait vers le but en accomplissant les actions voulues.

Nous avons vu que ce qui dirige les mouvements instinctifs, c'est une perception d'ensemble et non les excitants isolés ; apprendre consiste à former des ensembles nouveaux. Se trouvant dans une situation nouvelle pour lui, l'animal, à un moment donné, parvient à saisir et à grouper en un tout organisé les choses qui doivent diriger sa conduite. Il se constitue une nouvelle « forme », une nouvelle « structure ».

Ici encore on peut trouver des phénomènes semblables dans le domaine de la perception. Que l'on songe à ces devinettes formées de dessins où il faut découvrir un personnage, un objet caché : brusquement ce dernier apparaît et il se produit alors un regroupement instantané d'un certain nombre de lignes: une « structure » nouvelle s'est constituée.

Ce caractère d'unité est le caractère fondamental de tous les phénomènes psychiques. Tous constituent une « forme », une « Gestalt ». On ne peut donc les analyser en les réduisant en éléments dont ils seraient la somme.

Impossible, par conséquent, de ramener les phénomènes complexes à des phénomènes simples ; les lois des premiers ne sont pas identiques à celles des seconds.

M. K. se défend d'être un vitaliste. Ce caractère d'unité des phénomènes psychiques se retrouve dans les phénomènes vitaux, mais également dans les phénomènes physiques comme M. Köhler prétend l'avoir démontré [1]).

Comme on le voit, la conception de M. K. est radicalement opposée à celle des associationnistes.

Admettre ou rejeter l'associationnisme entraîne une transformation profonde dans toute la conception de la psychologie. Il en résulte une différence radicale dans la façon de concevoir et de résoudre les problèmes et même une différence dans l'espèce de problème que l'on se pose.

Le livre de M. Paul Guillaume sur *l'imitation chez l'enfant* [2]) est

1) W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*. Braunschweig, 1920.

2) Paris, Félix Alcan. Bibliothèque de psychologie de l'enfant et de pédagogie. 1925.

l'exposé des expériences et des observations faites par lui sur ses deux enfants pendant leurs premières années. Mais ces faits sont englobés dans une étude très systématique du problème de l'imitation considéré dans son ensemble, avec appel aux données de la psychologie générale et aux principaux faits signalés par les psychologues.

La conception qui guide M. G. est une conception du genre de celle de M. Thorndike. De là résulte la nature du problème posé ; expliquer l'origine de l'imitation et accessoirement la naissance de la conscience du moi et la naissance d'un certain nombre de sentiments. Voyons quel est d'après M. G. le mécanisme de l'imitation.

Trop souvent, on résout le problème de l'imitation d'une manière extrêmement simpliste. On affirme l'existence d'un instinct général d'imitation qui ferait que la perception d'un acte provoquerait l'exécution d'un acte semblable. Les observations faites sur les jeunes enfants et les animaux permettent de nier l'existence d'un instinct primitif général d'imitation. Ce n'est guère que pour la voix, notamment pour le chant des oiseaux, que l'on a des exemples nets d'imitation.

En règle générale, l'imitation se produit d'une manière indirecte. A l'origine, un objet provoque chez les deux êtres la même réaction instinctive. Grâce à la répétition se produit un transfert : la réaction de l'un finit par déclancher celle de l'autre sans que ce second doive percevoir l'objet qui fait agir son compagnon. Cette similitude de réaction résultant de l'identité de l'organisation héréditaire, se précise peu à peu. « Chez l'enfant qui possède déjà un certain nombre d'habitudes imitatives, les autres aspects, qu'une observation plus attentive (ou une meilleure analyse de son souvenir) lui révèle, éveillent aussi des tendances motrices qui vont se combiner avec la première. La correction résulte d'une *organisation* d'actes anciens » [1]).

La conscience de l'imitation n'est nullement un fait primitif, ce n'est pas d'elle que résulte l'imitation. Celle-ci se produit objectivement avant que naisse le sentiment de la ressemblance des deux êtres et de leurs réactions. En fait, l'imitation est le moyen par lequel nous prenons conscience de notre similitude avec d'autres. L'identité des réactions permet au jeune enfant de projeter ses sentiments dans d'autres êtres et, par là, il prend conscience de sa ressemblance avec eux et en même temps de son propre moi et de ses propres sentiments.

1) p. 171.

Le défaut capital du livre de M. G. est le défaut commun aux psychologies associationnistes. Toutes veulent expliquer les faits en imaginant des mécanismes. La variabilité et l'emprécision des phénomènes psychiques rendent ces constructions toujours arbitraires et inutiles.

En l'examinant de près, on constate que l'explication de M. G. ne cadre pas toujours avec les faits. L'observation découvre dans certains cas une imitation primitive non établie indirectement par voie de transfert. D'autre part, la formule donnée par M. G. pour rendre compte de la précision croissante de l'imitation semble bien vague et insuffisante.

M. Koffka étend à l'imitation les formules de la Gestalttheorie. La structure qu'est la perception produit par similitude la structure constituant la réaction ; le mouvement peut apparaître comme une copie de la perception. Il y a connexion entre les deux structures et cette connexion peut être plus ou moins forte.

Ce n'est nullement l'associationnisme qui inspire les études de M. Jean Piaget sur *la Logique de l'enfant* [1]) et on le remarque à la nature du problème posé, à la méthode employée pour le résoudre et au genre de solutions qu'il donne.

M. P. étudie l'évolution du langage et de la pensée chez des enfants de quatre à douze ans. Pour y arriver, il se livre surtout à une observation patiente et minutieuse. Le psychologue intervient aussi peu que possible ; il n'y a pas ici d'expérience présentant un caractère artificiel ; on observe l'activité spontanée des enfants ou bien on leur demande un travail familier.

Le problème principal que se pose M. P. est le suivant : les multiples phénomènes recueillis au cours de ses observations et de ses expériences forment-ils un ensemble cohérent ? Si l'on n'y découvre qu'incohérence, on devra dire que les erreurs de la pensée de l'enfant sont le résultat du hasard, de mille causes fortuites qui agissent sur une mentalité faible encore. Si, au contraire, on parvient à les grouper en un tout cohérent, on pourra affirmer qu'il existe une manière de penser propre à l'enfant présentant des caractères spéciaux et suivant des lois particulières.

« L'esprit ne prend conscience de lui-même, n'existe par conséquent, psychologiquement parlant, qu'à l'occasion d'un contact

1) Jean Piaget, *Etudes sur la Logique de l'Enfant*. 2 vol. — I. Le Langage et la Pensée chez l'Enfant. — II. Le Jugement et le Raisonnement chez l'Enfant. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1923-1924.

avec les choses ou avec les autres esprits » [1]). De là deux points de vue possibles dans la description des faits psychiques : le point de vue biologique et le point de vue sociologique. « Ce que nous avons tenté pour commencer, c'est donc uniquement d'ordonner notre description du point de vue de la psychologie sociale, en partant du phénomène le plus caractéristique à cet égard : l'égocentrisme de la pensée de l'enfant. Nous avons cherché à ramener à l'égocentrisme la plupart des caractères de la logique enfantine. Pour plusieurs d'entre eux, on pourrait aussi bien dire que c'est leur présence qui explique l'égocentrisme : peu importe pour l'objet de notre recherche. Qu'il nous suffise de marquer que les caractères forment un faisceau, car c'est ce faisceau même qui définit la logique de l'enfant » [2]).

En quoi consiste cet égocentrisme de la pensée de l'enfant ? Pour ce qui est de sa pensée, l'enfant vit beaucoup plus isolé que l'adulte. Cela se manifeste dans sa conversation. Jusqu'à sept ans, son langage est constitué pour une part importante de « soliloques » et de monologues collectifs » : chaque enfant parle pour lui tout seul ou, quand il pose des questions, il ne s'inquiète guère des réponses qu'il reçoit ou même du fait qu'on lui réponde ou non. Avant sept ans, il n'y a pas de vraie discussion mais « un simple heurt d'affirmations contraires sans compréhension ni motivation ».

Les enfants ne se comprennent guère entre eux et cependant ils croient se comprendre parfaitement et pensent que tout le monde connaît leurs pensées : ils sont inconscients de leur égocentrisme.

Cet isolement de l'enfant dans sa pensée a une importance considérable. C'est le contact avec les autres qui nous amène à vérifier notre pensée, qui nous fait douter et nous conduit à chercher des preuves.

N'allons pas nous imaginer que l'enfant vivant ainsi fort isolé de la pensée des autres soit plus conscient de la sienne propre. « Il n'est pas téméraire de supposer que c'est dans la mesure où nous nous adaptons aux autres qne nous prenons conscience de nous-mêmes. C'est dans la mesure où nous découvrons que les autres ne nous comprennent pas spontanément et que nous ne les comprenons pas mieux, que nous faisons effort pour mouler notre langage sur les mille accidents que créent ces inadaptations et que nous devenons aptes à l'analyse simultanée des autres et de nous-mêmes » [3]).

1) *Le Jugement et le Raisonnement chez l'Enfant*, p. 265.
2) *Ibid.*, p. 266.
3) *Ibid.*, pp. 277-278.

Le raisonnement de l'enfant est une suite de jugements qui ne s'enchaînent pas logiquement mais qui se suivent à la manière des images de nos rêves. Ce raisonnement est caractérisé par son manque de nécessité logique et son irréversibilité. Le raisonnement véritable consiste en un travail de contrôle et de démonstration des hypothèses : il exige un effort pour prendre conscience de ses propres opérations mentales. C'est ce qu'on peut appeler « l'expérience logique »; elle ne se présente chez l'enfant que vers onze ans.

« L'une des premières conséquences de l'égocentrisme enfantin est que l'enfant juge toujours tout à son point de vue propre d'individu. Il éprouve une difficulté considérable à entrer dans le point de vue des autres. Dès lors, son jugement est toujours absolu, pour ainsi dire, et jamais relatif, car le jugement de relation suppose la conscience d'au moins deux points de vue personnels à la fois » [1]).

L'enfant ne perçoit guère les relations qui existent entre les choses. Il perçoit celles-ci d'une manière globale, confuses, comme amalgamées les uns aux autres : C'est ce qu'on appelle le « syncrétisme ». Ce syncrétisme qui d'abord se présente dans la perception, se retrouve plus tard entre sept et douze ans dans la compréhension verbale.

Quand un des schémas confus, produits du syncrétisme, a dû être morcelé pour les besoins du langage ou du dessin, l'enfant est incapable de reconstruire l'ensemble, il se contente de juxtaposer les détails entre lesquels il n'a guère perçu les relations objectives.

La pensée de l'adulte se meut sur plusieurs plans de réalité qui sont hiérarchisés, il y a une réalité suprême d'après laquelle sont jugées les autres. Pour l'enfant, il existe aussi plusieurs plans de réalité mais ils ne sont guère hiérarchisés. L'enfant passe facilement d'un état de croyance à un état de fabulation et de jeu : ces modalités sont pour lui peu distinctes. C'est là encore une conséquence de l'égocentrisme qui lui fait toujours considérer comme absolue sa pensée présente.

Quand il donne une explication, l'enfant ne distingue guère la causalité physique, la justification logique et la justification psychologique : cette indifférenciation caractérise ce que M. P. appelle la précausalité.

« La notion du hasard est absente de la pensée enfantine avant 7-8 ans : le monde est conçu, avant cette date, comme un ensemble d'intentions et d'actions bien réglées, voulues, ne laissant aucune place aux rencontres fortuites et inexplicables comme telles. Tout

1) *Ibid.*, p. 285.

peut se justifier, sauf à faire appel à un arbitraire qui n'est pas l'équivalent du hasard mais du bon plaisir des volontés toutes-puissantes »[1]).

Comme on le voit, on a dans le livre de M. P. non pas une tentative d'explication mais un effort de description systématique de l'évolution de la pensée de l'enfant. Cette description présente un intérêt bien plus considérable que la combinaison de mécanismes arbitraires par lesquels on prétend rendre compte des phénomènes psychiques.

A. Fauville.

COMPTES RENDUS

G. Verriest, *L'infini mathématique*. Louvain, chez l'auteur, rue du Canal 42 ; Paris, Les presses universitaires de France. 24 pp. 1,50 fr.

Cette brochure reproduit une conférence faite au Cercle des Alumni de la fondation universitaire, section de Louvain, et publiée par la Revue des Questions scientifiques, janvier 1926. On verra tout son intérêt par la série des propositions que nous reproduisons et dont l'Auteur donne la démonstration.

Un ensemble infini ou transfini est une collection illimitée d'objets. Sans qu'il soit nécessaire de les pouvoir nombrer, on peut comparer deux ensembles infinis en établissant une correspondance entre leurs éléments. Deux ensembles infinis ont *même puissance* ou sont équivalents si on peut établir entre leurs éléments une correspondance bi-univoque. Tout ensemble équivalent à l'ensemble des nombres entiers positifs est *dénombrable*.

L'ensemble des entiers positifs et négatifs, celui des nombres fractionnaires sont dénombrables. Celui des *nombres algébriques*, c'est-à-dire des racines d'une équation algébrique à coefficients entiers ou fractionnaires, l'est aussi. Cet ensemble contient, outre les nombres entiers ou fractionnaires, les *nombres irrationnels* tels que $\sqrt{2}$.

1) *Ibid.*, p. 336.

Il y a des nombres qui ne sont racine d'aucune équation algébrique : ce sont les *nombres transcendants*. L'ensemble des nombres transcendants compris entre 0 et 1 a une puissance supérieure au dénombrable ; sa puissance est appelée *puissance du continu*.

L'ensemble de tous les nombres compris entre 0 et 1 est représenté géométriquement par l'ensemble de tous les points situés sur un segment de droite 0-1 d'une longueur égale à l'unité. Il est possible de déterminer autour de chaque point représentant un nombre algébrique un petit segment de la droite, dont le point serait le milieu, de telle façon que la somme de tous les segments soit aussi petite que l'on veut. L'ensemble des nombres algébriques, par définition, a pour *mesure zéro*. Il est impossible d'enfermer ainsi les nombres transcendants compris entre 0 et 1. Par définition, cet ensemble a pour *mesure l'unité*.

Y a-t-il un ensemble dont la puissance soit supérieure au continu, c'est-à-dire à celle de tous les nombres entiers, fractionnaires, irrationnels et transcendants compris entre 0 et 1 ?

L'ensemble de tous les nombres compris entre $+\infty$ et $-\infty$, celui de tous les points situés à l'intérieur d'un carré dont le côté est égal ou supérieur à 1, celui de tous les points contenus dans un cube assez grand pour contenir tout l'univers visible ont la même puissance — celle du continu — que l'ensemble des points situés sur une droite d'un millimètre de longueur. L'ensemble des fonctions — expressions de la dépendance de deux grandeurs — a une *puissance supérieure au continu*. Enfin. on peut construire des ensembles dont les puissances sont de plus en plus grandes ; et, par conséquent, *la suite des puissances est illimitée*.

La collection des quiproquos qui encombrent toute discussion au sujet de certaines notions — telles que celle de l'infini — forment un ensemble dont je n'oserais pas dire qu'il est dénombrable. La brochure de M. Verriest éclaircit avec une maîtrise élégante la signification précise que les mathématiciens donnent aux termes infini, dénombrable, continu. Nul ne peut parler de l'infini mathématique s'il ne connaît ce que peut lui apprendre cette agréable conférence.

F. Renoirte.

Johann Peter Steffes, *Religionsphilosophie* (Philosophische Handbibliothek Bd. 9), Kempten, J. Kösel, 1925. In-8°, x-280 pp. Br. 6,50 Mk., rel. 7,70 Mk.

C'est une heureuse idée des éditeurs de la Philosophische Handbibliothek d'avoir consacré un volume spécial à la philosophie de la

religion. Sur ce sujet, il n'existait pas, croyons-nous, de manuel d'inspiration thomiste ou même catholique (à part l'esquisse de M. Wunderle). M. Steffes a le mérite d'avoir déblayé le terrain.

L'auteur commence par montrer l'utilité d'une branche spéciale de la philosophie pour l'étude de la religion, et étudie ses rapports avec d'autres branches connexes. La religion est ensuite décrite au point de vue de sa phénoménologie générale ; elle est définie provisoirement comme l'attitude par laquelle l'homme se met en relation avec l'au-delà et adopte les sentiments de dépendance, de vénération qui conviennent vis-à-vis de cet objet qui le dépasse. L'étude des principales formes historiques de la religion, de ses caractéristiques essentielles, des motifs du sentiment religieux et des obstacles qu'il rencontre précise cette notion. La psychologie, la théorie de la connaissance et la métaphysique sont ensuite appelées tour à tour à se prononcer sur la valeur de vérité de la religion et la confirment sous la forme du théisme. Deux chapitres sur la religion théiste dans l'ensemble de la vie mentale et dans la société achèvent de décrire cette forme de la religion et de montrer qu'elle réalise seule parfaitement les exigences de l'attitude religieuse.

Ce programme est rempli d'une manière très satisfaisante en général. L'auteur s'inspire de la philosophie traditionnelle en la faisant profiter heureusement des travaux modernes, surtout des analyses de l'école phénoménologique. Les meilleures pages sont, à notre avis, celles où sont présentées les preuves de l'existence de Dieu et la déduction de ses principaux attributs, celles aussi où l'on montre dans le théisme la forme normale de la religion.

La disposition des matières est claire et logique. On pourrait discuter l'exclusion de telle ou telle matière, par exemple de la théorie de la foi, et regretter que la connaissance religieuse ne soit pas étudiée d'une manière plus concrète. Les divisions nombreuses amènent quelque éparpillement, surtout dans l'exposé des grands systèmes que l'auteur combat. A quoi l'on répondra qu'un manuel n'est pas un traité d'histoire de la philosophie ; cependant le vrai sens des thèses particulières n'apparaît que si on les replace dans le tout dont elles font partie. Le défaut le plus saillant de cet ouvrage est dans les lacunes de son information sur les livres et les mouvements étrangers à l'Allemagne. L'effort si important de M. Maurice Blondel n'est discuté nulle part ; les théories fameuses de M. Edouard Le Roy pas davantage. Je ne me souviens pas d'avoir vu mentionner A. Sabatier, Ménégoz, Croce, Gentile. On aurait pu remplacer Karl Werner par le P. Sertillanges dans la littérature des preuves thomistes de l'existence de Dieu ; le P. Gar-

rigou-Lagrange est cité : *Les preuves de l'existence de Dieu,* Paris, 1910 ; il s'agit sans doute de l'article du *Dictionnaire apologétique*, qu'il faut lire actuellement de préférence dans le grand ouvrage *Dieu, son existence et sa nature.* Les travaux du P. Pinard et d'autres collaborateurs des Semaines d'ethnologie religieuse auraient pu être utilisés. A propos de la liturgie, le mémoire, discutable, mais important du P. Festugière devait être cité ; la psychologie du mysticisme, qui aurait pu être abordée, devait tenir compte, non seulement de Delacroix, dont on rencontre le nom, mais de Pacheu, Maréchal, Roure, etc. On trouve aussi p. 186 la mention des *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu* de l'abbé de Broglie (orthographié ici et dans la table : de Broigle !), mais nulle part ses *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.*

Espérons qu'une nouvelle édition donnera place à des problèmes et des auteurs qui le méritent ; le moyen le plus simple de le faire sans trop grossir le volume serait de ramener davantage aux grandes lignes certains exposés trop hachés. Dès maintenant, ce livre rendra de très grands services.

R. Kremer, C. SS. R.

Mario Casotti, *Lettere su la religione.* Milano, « Vita e Pensiero », s. d. In-16, viii-200 pp. L. 7.

Sous un titre modeste, M. Casotti a publié un beau livre de philosophie religieuse, qui est en même temps le résultat de sa propre évolution intellectuelle. Quelle est l'attitude d'un homme pénétré de la culture moderne vis-à-vis de la religion et spécialement du catholicisme ? L'idéalisme contemporain et son historicisme n'ont-ils pas définitivement ruiné la croyance à une réalité transcendante ? L'immanence absolue ne s'impose-t-elle pas à toute pensée réfléchie ? Tous ces points sont traités avec vigueur ; l'idéalisme de Croce et de Gentile est analysé et discuté avec sagacité. Puis l'auteur passe à la théorie catholique de l'assentiment de foi, à la notion de la révélation et à ses preuves, sans éviter la question du miracle, qu'il concrétise dans la célèbre guérison de Pierre de Rudder. C'est un exposé net et heureusement rajeuni des thèses théologiques traditionnelles.

Le livre se termine sur un chapitre synthétique, des meilleurs, où, à propos du problème du mal, l'auteur explique la Rédemption, le mérite et résume toute l'économie du Christianisme.

La fiction littéraire des « lettres » empêche un peu de faire ressortir les divisions méthodiques du sujet ; on regrette l'absence

forcée de titres des chapitres. Mais le ton convaincu, le sentiment enthousiaste ne nuisent nulle part à la clarté et à la solidité de la pensée.

R. Kremer, C. SS. R.

Auguste-A. Lemaitre, *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin.* Lausanne, Imprimerie La Concorde, 1924. In-8°, 188 pp.

Les théories de Rudolf Otto ont eu un grand retentissement en Allemagne mais sont encore peu connues dans les pays de langue française. Le livre que M. L. a consacré à cette philosophie religieuse sera une bonne introduction à l'étude de cette nouvelle tendance. C'est un travail clair, bien ordonné, consciencieux, Une introduction situe Otto par rapport à Schleiermacher et à Fries, et ceci nous vaut de bonnes indications sur ce dernier philosophe et sur le théologien De Wette ; les travaux d'Otto sur l'histoire des religions, surtout de l'Inde, ont aussi profondément influencé sa pensée. Celle-ci est exposée dans une première partie et appréciée avec sympathie, certes, mais non sans critique, dans la deuxième partie. Les réserves de M. L. portent surtout sur la notion générale de l'irrationnel et de l'a priori religieux, et sur la valeur unique du Christianisme ; ici l'auteur insiste justement sur la nécessité d'une étude philosophique de l'histoire pour apprécier le caractère propre de la Révélation chrétienne. Il se place au point de vue d'un protestantisme assez libre, mais qui ne paraît pas disposé à sacrifier purement et simplement la transcendance du Christianisme. Sa bibliographie ne contient du reste aucun ouvrage catholique et c'est dommage ; les remarques de l'ethnologue si compétent qu'est le P. Schmidt, par exemple, lui auraient inspiré plns de défiance vis-à-vis de la documentation d'Otto.

Quant à son attitude philosophique générale, M. L. fait cette sage remarque : « L'heure semble venue pour la philosophie religieuse de s'affranchir de l'exclusive domination de la critique kantienne » (pp. 149-150). Si l'auteur qu'il étudie ne s'est pas assez émancipé de cette tutelle, M. L. n'échappe pas non plus à ce reproche. Nous croyons que la réalisation complète de vœu qu'il formule dissiperait bien des ombres ; en particulier la notion de l'intelligence et de son objet en serait éclairée, et la question de l'irrationnel serait résolue et cela sans détriment pour la foi religieuse.

R. Kremer, C. SS. R.

Dr. Franz Katzinger, S. J., *Inquisitio psychologica in conscientiam humanam.* (Philosophie und Grenzwissenschaften, I. Band, 2. Heft), Innsbruck, Rauch, 1924. In-8°, vi-55 pp.

Un des premiers numéros de la collection éditée par l'Institut de philosophie scolastique d'Innsbruck contient une dissertation très claire sur la conscience humaine ; les descriptions de l'auteur sont fines et précises ; il examine, entre autres problèmes, ceux de la simplicité et de la permanence de la conscience et du moi, ainsi que celui des actes psychiques inconscients, en tenant compte des théories allemandes. Au point de vue philosophique, le R. P. K. s'inspire surtout de saint Augustin ; il reconnaît qu'il s'écarte de saint Thomas en admettant non seulement que les actes de connaissance directe sont accompagnés de conscience du moi, mais qu'ils constituent eux-mêmes cette conscience actuelle. Il ne cherche pas la raison de cette divergence et ne fait pas mention du « sensus communis » dont on connaît le rôle dans la psychologie thomiste. Ne serait-ce point parce qu'il n'envisage pas les questions du point de vue métaphysique de l'acte et de la puissance qui est celui de saint Thomas?

R. Kremer, C. SS. R.

P. Raymond-M. Martin, O. P., *Pour saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Jean Stufler, S. J. dans le débat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes* (Extrait de la *Revue thomiste).* Ecole de Théologie, Saint-Maximin (Var), 1926 ; 66 pp.

Ce serait sans aucun doute une besogne passablement vaine de relever dans les nombreuses publications que la vogue actuelle du thomisme fait mettre sous le patronage de saint Thomas, toutes les assertions que les principes mêmes du thomisme permettraient d'y critiquer. Mais quand un auteur, entassant ouvrages et articles, se propose de déterminer scientifiquement la signification historique d'un point important de métaphysique thomiste, il n'en va plus de même. C'est ce que s'est dit peut-être — et non sans raison — le R. P. R.-M. Martin en face des travaux considérables du R. P. J. Stufler sur le problème de la motion divine : un volume imposant (analysé dans cette revue par M. Balthasar, novembre 1923, p. 453), précédé et suivi d'une longue série d'articles, qui s'y rattachent directement. Le R. P. M. s'est donné la peine de passer au crible toute cette littérature dans une suite d'études critiques, parues dans la *Revue thomiste*, de 1924 à 1926. Réunies en bro-

chure, elles forment un ensemble bien ordonné, dont nous donnerons une rapide analyse.

En trois chapitres l'auteur rapproche successivement les affirmations du R. P. Stufler : des notions et principes généraux de saint Thomas (sur les caractères propres de la causalité divine), — des principes plus particuliers de saint Thomas (notion de la motion, caractère naturel de la motion divine, sens dans lequel elle est immédiate), — de la conclusion de saint Thomas (qui enseigne le plus expressément du monde qu'il y a une motion actuelle de Dieu pour toute opération des créatures). Partout le R. P. M. s'attache à montrer la contradiction qui existe entre la théorie thomiste et les affirmations tantôt très nettes, tantôt ondoyantes du P. S. Pour ce dernier, cette démonstration, conduite avec un soin minutieux, avec une grande rigueur scientifique et une connaissance approfondie des œuvres et de la métaphysique de saint Thomas, est vraiment écrasante.

Ajoutons qu'au cours de son exposé le R. P. M. saisit toutes les occasions qui se présentent, pour insinuer fort habilement que la théorie de la motion divine, telle qu'elle est enseignée couramment dans l'Ecole dominicaine, n'est nullement en contradiction avec les textes de saint Thomas, où celui-ci développe ses vues sur l'opération de Dieu dans les actions des créatures ; bien plus, qu'elle s'accorde parfaitement avec ces textes. Toutefois, le R. P. a la prudence de ne point faire dépendre sa réfutation du R. P. S. de ces considérations. Que l'on admette ou que l'on rejette la prémotion physique à la manière de Bannès et de ses disciples, qu'on la retrouve ou non chez saint Thomas, la critique du R. P. S. par le R. P. M. n'en sera pas moins définitive.

Dans l'épilogue de ses articles, l'auteur a émis quelques réflexions fort sages sur l'usage de la méthode historique dans les débats qui portent sur le sens profond des doctrines de saint Thomas. Il en marque très bien l'utilité, voire l'absolue nécessité, en même temps qu'il note, avec la compétence d'un professionnel, les conditions auxquelles l'emploi en doit satisfaire pour être fructueux. Ces pages (59 à 61) sont à lire par tous ceux qui — à tort ou à raison — se réclament de saint Thomas.

A. Mansion.

Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Logik ?* Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruches. — Münster, Aschendorff. 1925. In-8°, xii-140 pp.

M. Behn met en présence la logique classique, fondée sur le prin-

cipe de contradiction, et la logique « romantique » (celle des grands idéalistes de l'époque romantique, celle de Hegel en particulier), pour qui la contradiction est la loi des choses.

Hegel prétend déceler des contradictions dans les opérations logiques les plus élémentaires, dans la simple appréhension (à propos des notions d'être, d'identité, de nombre, d'abstraction, de généralisation), dans les oppositions et rapports de jugements, dans le raisonnement syllogistique. Ces « contradictions » sont examinées une à une ; l'auteur fait voir sans peine combien la terminologie hégélienne est imprécise. Comme le prouvent des textes multiples, Hegel étiquète comme « contradictoires » toute espèce d'opposition entre jugements, qu'ils soient contradictoires, contraires ou même sous-contraires ; il mêle à plaisir les diverses formes de négation, négation portant sur le prédicat, sur le sujet, sur la proposition entière.

Pour remédier dans la discussion aux imprécisions du langage, M. Behn se forge des notations conventionnelles assez primitives, mais qui lui rendent de réels services. Il voudrait mieux encore : trouver un terrain neutre sur lequel on puisse éprouver les deux logiques, un moyen de constater tangiblement la vérité d'une déduction. L'intention est louable, mais on s'étonnera que, connaissant Schröder, Couturat, d'autres encore qu'il mentionne, M. Behn vienne nous proposer, sous le nom de méthode mathétique, une sorte de vérification de la logique par l'arithmétique. Il reprend, dans ce but, la vieille quantification hamiltonienne des jugements : quantification du sujet, du prédicat, de la copule même (en chiffrant la probabilité de l'affirmation). Si les objets sur lesquels on raisonne sont en nombre fini, il suffira de leur appliquer la quantification et de compter les objets de chaque espèce pour vérifier une conclusion. En construisant pour chaque règle des exemples de ce genre, on tiendra, pense M. Behn, la preuve tangible demandée.

Les critiques ne manqueront pas contre cette manière de procéder. Il semble clair que l'arithmétique, si élémentaire soit-elle, suppose la logique prouvée, d'où cercle vicieux. Certaines formules de quantification, celle des jugements négatifs tout au moins, paraissent bien défectueuses. D'autre part, la vérification ne porte pas sur des classes nulles ou des collections infinies ; on sait cependant la place qu'occupent dans la logique récente les antinomies concernant l'infini. Enfin, nous semble-t-il, un hégélien acceptera de raisonner sur des faits, des propositions, des idées ; mais ne se refusera-t-il pas à voir dans les objets de pensée des entités dis-

tinctes, stables, sans relation, comme les jetons ou «monnaies» sur lesquels M. Behn aime à raisonner ? Le terrain proposé est-il donc aussi « neutre » qu'il paraît ?

Quoi qu'il en soit de la « méthode mathétique », l'ouvrage de M. Behn a le mérite de résoudre clairement, à l'aide de quelques distinctions de saine logique, tout un lot de soi-disant antinomies hégéliennes ; la critique serrée des imprécisions d'un grand philosophe ne peut qu'aider à dégager de sa doctrine la part de vérité qu'elle renferme.

R. Feys.

Dr Hubert Kiessler, *Theorie des hypothetischen Urteils.* — Mödling, Druck und Verlag Sankt Gabriel, 1925. In-8°, 26 pp.

L'auteur parcourt les opinions récentes des logiciens allemands sur la nature du jugement hypothétique. Lui-même y voit (p. 26) l'affirmation d'une relation de conséquence nécessaire entre deux éventualités (Sachverhalte) ». Cette conception lui sert de critère pour déterminer en quoi consiste la vérité du jugement hypothétique, quels rapports il offre avec le jugement catégorique, enfin les différences de qualité, de quantité, de modalité, dont il est susceptible.

R. Feys.

Dom Odon Lottin, O. S. B., *Le Droit Naturel, chez saint Thomas et ses prédécesseurs.* Broch. in-16 de 86 pp. — Bruges, Charles Beyaert. 10 fr.

Cette étude est un commentaire historique approfondi de la 1ª 2ae q. 94 de la Somme Théologique.

Si l'on veut comprendre l'origine, le sens et la portée des notions relatives au droit Naturel incorporées dans l'édifice qu'à construit le génie synthétique de saint Thomas d'Aquin, il importe de suivre de près le développement de ces notions chez ceux — juristes ou théologiens — qui ont contribué à la formation du milieu intellectuel de son époque. Il y a donc lieu d'étudier le droit naturel chez les Décrétistes, puis chez les Théologiens précurseurs de saint Thomas avant de l'étudier chez le Docteur Angélique lui-même.

Les *Institutes* de Justinien adoptent une division tripartite du Droit remontant à Ulpien († 228) : *jus naturae, jus gentium, jus civile.* Mais la signification de ces termes ne sera bien fixée que grâce à Isidore de Séville et, plus tard, au célèbre Décret de Gratien (vers 1140). L'effort des Décrétistes consiste surtout à comparer et

à harmoniser les définitions plus ou moins divergentes des jurisconsultes romains. Et l'auteur, puisant aux sources mêmes, rappelle l'œuvre accomplie par des canonistes comme Rufin, Etienne de Tournai, Jean de Faenza, Simon de Bisiniano, Sicard de Crémone, Jean Hispanus, Huguccio de Ferrare, et surtout Jean le Teutonique, qui, au XIIe et au début du XIIIe siècle, eurent le mérite de poser le problème du *jus naturae* au Moyen âge et d'attirer l'attention des théologiens sur la nature et l'extension de la loi naturelle.

Parmi les théologiens précurseurs de saint Thomas, l'auteur a choisi les personnalités les plus marquantes, celles dont l'autorité s'était affirmée sans conteste. Guillaume d'Auvergne, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, et il s'applique avec minutie à exprimer leurs vues sur les principales questions de droit naturel agitées alors dans les écoles.

Il est impossible de résumer ici la pensée profonde et nuancée de ces grands maîtres. Le débat se restreint généralement au droit naturel spécifiquement humain, et l'on étudie sa définition, sa nature, ses rapports avec l'intelligence et la volonté, sa limitation, son immutabilité, etc.

La dialectique puissante des scolastiques se révèle dans l'application des principes aux cas concrets.

Saint Thomas tranche avec la tradition des Décrétistes et des Théologiens. Ses préférences vont à la définition du droit naturel des juristes romains : elle rentre d'ailleurs beaucoup mieux dans les cadres généraux de l'Aristotélisme.

Dans le *Commentaire sur les Sentences,* dans le *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque,* comme dans la *Somme théologique*, il appuie sur le caractère intrinséciste du droit naturel et il se préoccupe d'en déterminer les rapports avec le droit des gens. Pour saint Thomas, la loi naturelle (il emploie indifféremment les termes de droit naturel et de loi naturelle) consiste « dans des jugements de la raison pratique qui dirigent l'homme dans toutes ses actions susceptibles de subir l'emprise rationnelle » et ce que l'on appelle *syndérèse* n'en est que l'*habitus*. Saint Thomas dira l'objet de ces jugements normatifs et leur sphère d'action et il précisera, dans la rigueur de ses déductions, comment il faut comprendre les propriétés du droit naturel : l'universalité, l'immutabilité et l'indispensabilité. Et il est curieux de constater son souci d'abriter ses conceptions originales sous l'autorité indiscutée d'Isidore de Séville.

En terminant, l'auteur formule brièvement quelques suggestions du plus haut intérêt à l'adresse de ceux qui veulent faire un enseignement du droit naturel selon saint Thomas.

On sera reconnaissant à Dom Odon Lottin, non seulement de nous avoir donné un commentaire lumineux d'une question capitale de la Somme théologique, mais encore d'avoir publié cette enquête sur l'histoire d'une doctrine thomiste. Cette enquête n'est qu'ébauchée, écrit-il, « car nombre d'écrits canoniques et théologiques sont jusqu'à ce jour inédits ; mais elle ne sera sans doute pas sans résultats ». L'auteur voudra bien nous permettre de dire les féconds résultats de son labeur, patient et consciencieux. Son étude exégétique, modèle du genre, met à la disposition des spécialistes un ensemble de textes et de références judicieusement choisis sur de nombreuses questions ressortissant au droit naturel ; elle fournit un commentaire sagace de textes jusqu'à présent sujets à controverse ; enfin, elle met au point, avec une précision qui ne laisse jamais à désirer, bon nombre de questions fondamentales dans un des domaines les plus importants, et, au point de vue historique, les moins explorés, de la philosophie pratique.

G. Wallerand.

Nattermann, J., *Adolf Kolping als Sozialpädagog und seine Bedeutung für die Gegenwart (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik,* hrsg. von A. Schneider und W. Kahl, 1. Band, Heft 1.), 1925, vi-212 pp. — R. M. 5. Leipzig, Felix Meiner.

Voici le premier cahier d'une nouvelle collection d'études monographiques sur l'histoire de la philosophie et de la pédagogie.

Il a pour objet l'étude de la pédagogie sociale d'Adolf Kolping, l'initiateur bien connu des « Gesellenvereine ». Nombre d'études ont été consacrées à Kolping comme sociologue ; tout récemment encore, le Dr Brauer l'a étudié sous ce rapport dans un volume des « Classiques de la sociologie catholique » (Herder, Fribourg).

Mais l'idée de considérer Kolping comme pédagogue social est nouvelle et mérite qu'on s'y arrrête. Depuis qu'on a proclamé partout que la question sociale n'est pas seulement une question économique et politique, mais une question morale, on a entrevu également qu'elle devenait une question d'éducation. De ce chef, le sociologue devait s'inspirer du pédagogue.

D'autre part, éducation et société se tiennent. Il y a des conditions sociales à la base de tout système d'éducation, comme il y a des conditions éducatives à tout système d'organisation sociale. L'étude de cette interdépendance de la pédagogie et de la sociologie est ce que l'on est convenu d'appeler la pédagogie sociale.

Ces idées ont jeté une nouvelle lumière sur le passé pédagogique et social. Un homme comme Pestalozzi qui, il y a quelques années, était considéré exclusivement comme homme d'école ou comme didacticien, a pris place parmi les sociologues et un sociologue comme Kolping figure maintenant parmi les pédagogues.

Ce courant d'idées a manifestement inspiré l'auteur. Tout le long de son ouvrage il fait le rapprochement entre Kolping et les maîtres de la pédagogie sociale : Willmann, Foerster, Natorp et Kirchensteiner. Par le fait même, le sujet perd ce qu'il pourrait avoir de suranné et devient au contraire très actuel.

Il faut savoir gré à l'auteur de son étude très fouillée et très intéressante; elle est bien faite pour lancer une nouvelle collection de monographies. Désormais, Kolping aura sa place non seulement dans l'histoire de l'action sociale mais aussi dans l'histoire de l'éducation, et cela, grâce à cette étude du Dr Nattermann.

Dr F. De Hovre.

Saint Thomas d'Aquin, *Du gouvernement royal*. Traduction du « De regimine principum » par Claude Roguet avec la collaboration de M. l'abbé Poupon, docteur en théologie et préface du R. P. Garrigou-Lagrange. Dans la collection « Les maîtres de la politique chrétienne » aux éditions de la « Gazette française », rue Eblé, 17, Paris (VIIe), 1926, 7 frs.

En un temps où les problèmes politiques sont partout discutés, il ne manque ni d'opportunité ni d'intérêt de chercher à connaître en ces matières la pensée de saint Thomas.

C'est dans le « De regimine principum » que nous en trouvons la plus complète systématisation. C'est là, en effet, que sont étudiés les premiers principes de la vie sociale, la nature de la société politique, la raison d'être d'une autorité, les constitutions diverses des Etats.

Aussi est-ce faire œuvre utile que de publier une édition française de ce petit opuscule, que l'auteur de la traduction a intitulé « Du gouvernement royal », son véritable titre étant non pas « De regimine principum ad regem Cypri » mais bien « De regno ad regem Cypri ».

Cette traduction faite en un style courant et aisé porte seulement sur la partie authentique de l'œuvre, c'est-à-dire celle qui va jusqu'à la fin du chapitre IV du second livre.

Saint Thomas écrivait du temps de saint Louis, roi très chrétien s'il en fut. Depuis lors les temps ont bien changé, les institutions

politiques ont bien évolué. Néanmoins on peut se rendre compte que la plupart des principes qu'il énonce s'appliquent à tout régime légitime. C'est ce que montre avec force et clarté la préface que le P. Garrigou-Lagrange a mise en tête de cette élégante édition du « gouvernement royal ».

Léon Devisé.

Saint Thomas d'Aquin, *La vie humaine, ses formes, ses états.* (« Somme Théologique », 2ª 2ᵉ, q. 179-189). Texte latin et traduction française avec notes et appendices par le R. Père Lemonnyer, O. P. Un volume in-16 de 586 pp. Paris, Edition de la « Revue des Jeunes », Desclée, 1926.

Après le *Traité de Dieu*, dont la traduction est due au P. Sertillangès, et le *Traité de la Prudence,* traduit par le P. Noble, les éditions de la « Revue des Jeunes » continuent leur publication de la « Somme Théologique » de saint Thomas en langue française par le *Traité de la vie humaine, ses formes, ses états,* traduit par le P. Lemonnyer d'après le manuscrit 15.348 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Comme pour les volumes précédents, un avant-propos situe dans l'ensemble de la « Somme Théologique » le traité dont le texte latin accompagne la traduction française, que des notes explicatives, des notes doctrinales thomistes, des notes bibliographiques éclairent et commentent et enfin que terminent une table analytique et une table d'auteurs.

Pour arriver à la Béatitude qui est sa fin, l'homme divinisé par la grâce sanctifiante, peut vivre sa vie surnaturelle sous deux formes distinctes, la forme contemplative et la forme active, — dans tel ou tel Etat, — particulièrement dans l'Etat de perfection, — qui est double, à savoir l'Etat épiscopal et l'Etat religieux.

Aussi le *Traité de la vie humaine* comprend-il en réalité cinq petits traités : celui des deux vies, contemplative et active, — celui des offices et Etats en général, — celui de l'Etat de perfection en général, — celui de l'Etat épiscopal, — enfin celui de l'Etat religieux.

Les notes doctrinales thomistes que le P. Lemonnyer a ajoutées à sa traduction des questions de la Somme — traduction qui, tout en serrant de très près le texte latin, est écrite d'un style souple et courant dans une langue précise et littéraire — constituent de vraies études, brèves mais pleines, sur la vie comtemplative chrétienne, la perfection de la charité commandée à tous, l'économie générale de la vie religieuse, et la vie mixte.

Léon Devisé.

CHRONIQUE

Nomination. — Le P. Montanaro, O. P., qui a enseigné la philosophie et la théologie au *Studium Generale* des Dominicains à Bologne, est nommé professeur de théologie positive à l'Université de Fribourg, en Suisse.

Décès. — Le professeur Dr Th. Simon qui enseignait la philosophie religieuse à l'Université de Munster.

— Le 21 mars dernier, à Gênes, M. Edouard Ollandini dont les études sur les questions de droit et de criminalité sont nombreuses et appréciées.

— Le P. Henrich Pesch est décédé à Valkenburg (Hollande) le 31 mars. Frère cadet du P. Tilmann Pesch (1836-1899), il était né à Cologne le 17 septembre 1854. Il étudia tout spécialement l'économie politique; il était l'un des principaux rédacteurs aux *Stimmen aus Maria Laach* et l'auteur d'un *Lehrbuch der Nationalökonomie.*

— M. Karl Abraham, auteur de travaux de psychanalyse, est mort le 25 décembre 1925 à Berlin, âgé de 49 ans.

— Franz Tuczek, professeur émérite de psychiatrie à l'Université de Marbourg, mort en décembre 1925 à l'âge de 73 ans.

— Le Dr Golgi, professeur de pathologie à l'Université de Pavie, né en 1843, est mort le 21 janvier. Il était célèbre dans le monde savant surtout par ses travaux sur le système nerveux. Il partagea en 1906 le prix Nobel de physiologie et de médecine avec le savant espagnol Ramon y Cajal.

— C. N. Starcke, professeur de philosophie à l'Université de Copenhague, est mort au mois de mars à 68 ans.

— M. Cesare Ranzoli né à Mantoue le 13 avril 1876, professeur de philosophie à l'Université de Gênes, vient de mourir. Il collabora à la *Rivista di filosofia*, à la *Cultura filosofica,* à la *Rivista d'Italia*, etc. Parmi ses ouvrages signalons : *Il linguaggio dei filosofi ; Il caso nel pensiero e nella vita; Teoria dello spazio e del tempo ; L'idealismo e la filosofia ; L'Agnosticismo e la filosofia religiosa.*

— Fin décembre 1925 est mort, à l'âge de 73 ans, M. Joseph Brough, ancien professeur de logique au Bedford College de

Londres. Son principal ouvrage est *The Study of Mental Science* (1903).

— M. René Worms, directeur de la *Revue internationale de Sociologie,* secrétaire général de l'Institut international de Sociologie, est mort. Parmi ses nombreux ouvrages, il faut citer : *Organisme et Société; Philosophie des Sciences sociales* (3 volumes); *Les principes biologiques de l'évolution sociale; La Sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches* dont la réédition vient de paraître; etc.

— Le 25 mai dernier est décédé à Beaulieu (Corrèze) Mgr Albert Farges, né en 1848, prélat de S. S., successivement professeur aux Grands Séminaires de Bourges et de Nantes, supérieur du Séminaire universitaire d'Angers, professeur à l'Institut catholique de Paris. On lui doit de nombreux travaux parmi lesquels les *Etudes philosophiques* pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas : *Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, du Moteur et du Mobile ; Matière et Forme en présence des Sciences modernes ; La Vie et l'Evolution des espèces ; Le Cerveau, l'Ame et les Facultés ; L'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes ; L'Idée de Continu dans l'Espace et le Temps ; L'Idée de Dieu d'après la Raison et la Science ; La Liberté et le Fondement de la morale ; La Crise et la Certitude ; Etude des bases de la Croyance et de la Connaissance.*

Il publia en collaboration avec le chanoine D. Barbedette : *Philosophia scolastica ad mentem S. Thomae Aquinatis* (2 volumes) et une traduction française de cet ouvrage : *Cours de Philosophie scolastique* (2 volumes).

Outre ces travaux sur l'ensemble de la Philosophie, il publia : *Dieu, l'Ame immortelle et la Religion naturelle ; La Philosophie de M. Bergson* (Exposé critique) ; et de nombreux articles dans divers périodiques.

Périodiques nouveaux. — Vu l'intérêt porté à l'étude de l'enfant et des problèmes de la psychologie génétique, le *Pedagogical Seminary* fondé en 1891 par G. Stanley Hall et édité à Clark University (Worcester, Massachusetts, Etats-Unis) a entrepris la publication de monographies : *Genetic Psychology Monographs.* Chaque volume de 600 pp. contient plusieurs monographies et coûte 7 dollars.

— Le premier numéro d'un périodique mensuel *Industrial Psychology* a paru en janvier dernier à Colgate University, Hamilton, Etats-Unis (Edit. Donald A. Laird) sous les auspices d'un comité international. Cette Revue de psychologie appliquée est annoncée

comme devant devenir une « liaison » entre la Psychologie et l'industrie.

— Depuis octobre 1925 paraît à Berlin, sous la direction du Dr R. W. Schulte : *Psychologie und Medizin. Vierteljahrsschrift für Forschung und Anwendung auf ihren Grenzgebieten.* Cette publication est l'organe de la Société de psychologie et de la Société de psychologie pratique établies toutes deux à Berlin. Edit.: Ferdinand Enke à Stuttgart. Rédaction : Dr Schulte, Schönwalder-Alle, 62, à Berlin-Spandau. Quatre fascicules par an. Prix : 24 Marks.

— L'*Année sociologique* fondée par E. Durkheim en 1896 et qui avait cessé de paraître depuis 1913, a repris sa publication grâce à l'Institut français de sociologie. On sait qu'elle publie chaque année deux ou trois travaux originaux et une bibliographie critique fort complète sur tout ce qui concerne les sciences sociales.

En 1925 ont paru : Durkheim, *L'Education morale ;* Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire.*

Pour 1926 sont annoncés : Durkheim, *Histoire du socialisme ;* Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne.*

Prix et Concours. — L'Académie des sciences morales et politiques (Section de Philosophie) de Paris a accordé le prix Jean Dagnan-Bouveret pour 1925 (1000 fr.) au mémoire du Dr R. Deron : *Psychologie et clinique du syndrome maniaque, les états maniaques.*

— Mme Hélène Metzger se voit attribuer le prix Bordin (1925) pour son mémoire répondant au sujet : *Développer sur un point important, la théorie logique des classifications esquissée dans les aperçus de Taxinomie générale de Durand Gros.*

— Le prix Le Dissez de Pénarun (1925) est attribué à M. Alexandre Koyré pour ses ouvrages : *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme* et *L'Idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes.*

— Le prix Saintour a été décerné à M. Albert Spaier, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Caen pour son travail : *Les différents types d'images mentales et leur rôle dans la pensée. Etat de la question.*

Dans la séance du 14 novembre 1925 il a été décidé que le sujet du concours pour 1929 serait le suivant : *Dans quelle mesure la philosophie peut-elle, en l'état actuel de la Biologie, faire fond sur la conception transformiste ?*

Congrès. — Sociétés savantes. — La XXXe session du Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des

pays de langue française se tiendra à Genève-Lausanne du 2 au 7 août 1926.

Secrétaire général : Dr Repond à Monthey (Valais, Suisse).

— Du 16 au 20 avril dernier s'est tenu à Rome le IVe Congrès international d'éducation morale. Les travaux ont porté sur les sujets suivants :

1° Possibilité d'un Code moral universel comme base de l'éducation ;

2° La Personnalité ; moyens de la développer dans la famille, dans l'école et dans la société. G. W.

— Une société philosophique Catholique vient de se constituer en Amérique sous la dénomination de : *The American Catholic Philosophical Association.* Elle a tenu sa première assemblée, qui était l'assemblée constitutive, le 5 janvier dernier à l'Université catholique d'Amérique à Washington. Environ quarante collèges, universités et séminaires y étaient représentés.

Cette société a pour but de promouvoir les études et les recherches dans le domaine de la philosophie, spécialement de la philosophie scolastique. Elle publiera une revue trimestrielle.

Le discours inaugural a été prononcé par Edward A. Pace, vice-recteur de l'Université Catholique d'Amérique.

Les autres communications présentées à l'assemblée furent :

L'ontologie néo-scolastique et la pensée moderne, par Francis P. Siegfried du Séminaire Overbrook ;

Ce que la néo-scolastique peut offrir à la pensée moderne dans le domaine de la religion et de la théologie, par Francis V. Corcoran du Séminaire Kenrich ;

La psychologie néo-scolastique et la pensée moderne, par Patrick J. Waters du Séminaire Saint-Jean à Brighton, Massachusetts ;

Contributions de la Néo-Scolastique à la philosophie moderne dans le domaine de l'épistémologie, par Joseph T. Barrow du Séminaire Saint-Paul ;

La relation de la biologie à la Néo-scolastique, par Alphonse M. Schwitalla de l'Université Saint-Louis ;

L'éthique néo-scolastique et la pensée moderne, par Charles C. Miltner de l'Université de Notre-Dame ;

Ce que la Néo-scolastique peut offrir à la pensée moderne dans le domaine de la philosophie de la nature, par Jules A. Baisnée du Séminaire sulpicien.

Ces discours et communications, ainsi que les statuts de la nouvelle société ont été publiés dans une brochure de 72 pp. :

Proceedings of the first annual meeting of The American Catholic Philosophical Association.

Toutes les communications concernant la société doivent être adressées au Rev. Dr. James H. Ryan, secrétaire, Catholic University of America, Washington, D. C.

— Dans sa séance du 2 mai 1925, la *Société française de Philosophie* s'est occupée de saint Jean de la Croix et du problème de la valeur noétique de l'expérience mystique.

M. Jean Baruzi proposa à l'examen de la Société une série de thèses où il s'occupait de la méthode à employer dans l'étude de la mystique et des rapports entre la mystique et la philosophie d'une part et entre la mystique et la religion d'autre part.

Prirent part à la discussion MM. M. Blondel, H. Delacroix, L. Laberthonnière, R. Lenoir et E. Le Roy.

Dans une fort longue communication, le P. Laberthonnière affirma que bien des difficultés de la compréhension des œuvres de saint Jean de la Croix proviennent de son lyrisme, du but pratique qu'il poursuit et aussi de ce qu'il essaye d'utiliser le langage de l'Ecole pour exprimer des conceptions qui ne cadrent pas avec ces formules. Il essaya de tracer les grandes lignes de la doctrine. « Au lieu de concevoir, au terme de la démarche mystique, des âmes sans mode, *s'absorbant* dans un Dieu sans mode, comme des accidents qui s'évanouiraient dans l'unité d'une seule et même substance, Jean de la Croix conçoit, au contraire, des âmes vivantes qui sont de véritables êtres, c'est-à-dire qui, dans leur intériorité même, existent en soi et pour soi et qui, comme telles, s'unissent à un Dieu vivant par don réciproque, par rencontre de volontés qui se cherchent et qui se trouvent » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 25e année, nos 2-3, mai-juin 1925, p. 49).

— Le *British Institute of Philosophical Studies* a tenu sa première assemblée générale annuelle, le 18 juin 1926. Après la lecture du rapport, Lord Balfour prononça un discours.

— L'Association Internationale pour la Psychologie et la Psychologie industrielle a commencé à fonctionner officiellement le 15 mars.

Dix-neuf Etats européens sont représentés dans cette association dont l'administration se trouve à Riga sous la direction du Dr. Moeller. A. F.

Collections. — A Leipzig, chez F. Meiner, vient de paraître le premier fascicule d'une collection intitulée : *Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik* (Direction : MM. les

professeurs A. Schneider et W. Kahl). C'est une étude de J. Nattermann sur *A. Kolping als Sozialpädagoge.*

— La *Revue* signalait dans son numéro de mai dernier (p. 262) l'apparition de *Scholastik* sous la direction des professeurs S. J. de Valkenburg (Hollande).

Ajoutons qu'on annonce la publication sous la même direction d'une collection : *Valkenburger Beiträge zur Philosophie und Theologie,* en cahiers de 100 à 200 pages.

— L'édition de *Platon* dans la collection Budé vient de s'enrichir de deux nouveaux tomes. Le tome IV contient le *Phédon,* introduction et traduction par M. Léon Robin. Texte établi d'après quatre manuscrits minutieusement collationnés (in-8°, LXXXVI-103 pp., 20 fr). Le tome X est consacré au *Timée* et au *Critias,* texte d'après le Parisinus 1807, introduction et traduction par M. Albert Rivaux (in-8°, 274 pp., 20 fr.). — Paris, « Les Belles Lettres ».

— Le premier volume de la *Collection de Philosophie et de mystique*, publiée chez Rieder et Cie à Paris, sous la direction de P. Morhange, contient la traduction par M. Georges Politzer, des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, publiées par Schelling en 1809.

Une introduction due à M. Henri Lefèbre replace Schelling dans son milieu philosophique et en fait ressortir l'originalité. Certains rapprochements suggérés appelleront l'attention des philosophes. M. Bergson, par exemple, serait un esprit peut-être bien parent du célèbre idéaliste allemand et sa philosophie « une des directions contenues dans Schelling de façon bien plus haute et plus complexe ».

— Le volume VI de la collection « Etudes philosophiques » (Directeur : E. Peillaube) vient de paraître : *Eléments de philosophie médicale*, par le Docteur Noël Hallé (1 vol. in-12, de 434 pages, 9 fr.).

Sous presse : VII. *Etudes sur le relativisme contemporain*, par Gaston Rabeau, professeur à l'Université de Lublin (Pologne).

— Dans la *Biblioteca di cultura filosofica* (« Il Solco », Citta di Castello, Perugia) a paru : *Dibattiti filosofici. Atti del V congresso italiano di Filosofia* (15-19 oct. 1923). 1 vol. de 340 pages. 20 lires.

Sont annoncés pour paraître prochainement : E. Troilo, *La filosofia e la vita ;* M. Manlio Rossi, *La definizione della filosofia.*

— Le cahier III du volume III des *Archives de Philosophie* (Rédaction : Vals-Près-Le-Puy, Haute-Loire ; administration : Beauchesne, rue de Rennes, 117, Paris) est consacré à la bibliographie critique de l'année 1925.

Parmi les études les plus importantes de ce cahier : Le P. Gabriel

Picard, S. J., examine les *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* de Jacques Maritain. Son appréciation peut se résumer comme suit : La pensée de J. M. sur la vérité et la valeur de la connaissance conceptuelle semble vraie « en gros », mais elle manque de précision sur divers points et les solutions ne sont pas celles qu'on eût désiré trouver chez lui. Le P. Picard saisit l'occasion que présente la réédition de *l'Intellectualisme de saint Thomas* de Pierre Rousselot, S. J., « pour soumettre aux lecteurs des Archives quelques réflexions sur la doctrine proposée par le P. Rousselot dans son livre ». Celui-ci contient une richesse de doctrine qu'aucune analyse ne peut rendre et offre un intérêt qui n'a pas vieilli. Pour en faire la critique, le P. Picard distinguera deux séries d'affirmations. Les unes expriment le thomisme traditionnel ; les autres dépassent le degré d'intellectualisme auquel saint Thomas semble avoir voulu s'arrêter. On peut même se demander « si elles ne tendraient pas à intégrer au réalisme thomiste une certaine dose d'idéalisme ».

Le P. Pedro Descoqs, S. J., passe en revue les derniers écrits du P. Geny. Son exposé assez étendu est un exposé critique qui met en vive lumière les divers aspects des principaux problèmes de la métaphysique et les solutions qu'ils comportent.

Le P. Charles Beraldo, S. J., étudie et critique la métaphysique du système de Giovanni Gentile telle qu'elle ressort de sa *Teoria generale dello Spiritu come atto Puro.*

M. R. de Sinety apprécie le second volume du *Traité de psychologie* de M. le Dr. Dumas.

M. B. Romeyer résume l'étude que M. M. Blondel consacre au *Problème de la mystique* dans le cahier III de la *Nouvelle Journée.*

Le P. G. Picard, S. J., fait la critique du livre de M. Gonzague Truc sur *les Sacrements.*

Ajoutons que ce cahier est divisé en six parties : I. Philosophie générale ; II. Psychologie ; III. Philosophie scientifique ; IV. Morale et Sociologie ; V. Métaphysique ; VI. Histoire de la Philosophie. Suivent de nombreuses notes bibliographiques. Quatre-vingt-six auteurs ont été analysés.

— On annonce, pour paraître dans la *Bibliothèque des Archives de Philosophie* (Ed. Beauchesne, Paris) :

de Yves de la Brière : *Les principes chrétiens du droit des gens ;*

de Léonce de Grandmaison : *Esquisse d'une histoire de la philosophie religieuse indépendante depuis Kant jusqu'à nos jours ;*

de Robert Marchal (†) : *Etudes sur la causalité ;*

de F. Mentré : *Pour qu'on lise Cournot ;*

de Théodore de Régnon (†) : *Essai sur le réalisme ;*

de Auguste Diès : *Autour de Platon. Essais de Critique et d'Histoire.*

— D'autre part, les *Archives de Philosophie* publieront dans les prochains cahiers :

Auguste Valensin. — *L'essence de la Théorie de la Science,* par Fichte. Traduction de Sonnenklarer Bericht, avec Introduction et Notes.

G. Picard. — *Essai sur la connaissance sensible d'après les Scolastiques.*

G. Picard. — *Théorie et critique du Concept.*

J. Souilhé. — *Aristote, Ethique à Nicomaque, l. I : traduction et commentaire.*

G. Cruchon. — *Aristote, Ethique à Nicomaque, l. II : traduction et commentaire. Introduction par P. d'Hérouville.*

— Les deux derniers volumes parus en 1925 dans la *Bibliothèque thomiste* sous le patronage de la *Société thomiste* (Président : le R. P. Mandonnet) sont deux études du R. P. Théry, O. P. : *David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste* (in-8° de 160 pp.) et *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (in-8° de 120 pp.).

Publications collectives. — Dans *Scientia*, revue internationale de synthèse scientifique (Dir. : Eugenio Rignano) relevons pour l'année 1925 quelques travaux intéressants du point de vue philosophique :

Trois études ont été consacrées aux théories d'Einstein : en juin, *Elementi logici e psicologici dei principi di relatività,* par le prof. F. Severi (Univ. de Rome) ; en février, *Esame delle obiezioni d'ordine generale contro la relatività del tempo,* par le même auteur ; en mars et avril, le prof. Gustav Mie (Univ. de Fribourg-en-Br.) étudie « le problème de la matière et la théorie de la relativité ». En février, le prof. D. Noël Paton (Univ. de Glascow) donne une étude sur le Vitalisme. Dans le numéro de juillet, le prof. C. Lloyd Morgan (Univ. de Bristol), dans un article intitulé « Naturalisme et vie », confronte les conceptions modernes du mécanisme et du vitalisme. Dans les numéros de juillet, août et septembre, le prof. Ernesto Lugaro (Univ. de Turin) répond à la question : « Existe-t-il une énergie nerveuse? »

En septembre, le professeur E.-W. Mac Bridge (Londres) donne la préface de l'édition anglaise de l'ouvrage sur la mémoire biologique du professeur Rignano. Enfin celui-ci, en octobre, novembre et décembre, examine les « manifestations finalistes de la vie ».

— La Maison d'édition Urban et Schwarzenberg, Friedrichstrasse, 105B, à Berlin, annonce une publication collective sur les constitutions biologiques individuelles, intitulée *Die Biologie der Person.*

Direction : Les prof. Th. Brughsch et F.-H. Lewy, de l'Université de Berlin. L'ouvrage se composera de quatre tomes :

Band I. Allgemeiner Teil der Personallehre.

Band II. Allgemeine somatische und psychophysische Konstitution.

Band III. Organe und Konstitution.

Band IV. Soziologie der Person.

— Dans le tome XXXIII, fasc. 4 des *Analecta Ordinis Praedicatorum* (dédié au Card. Frühwirth à l'occasion de son 80e anniversaire), Mgr Grabmann conteste l'authenticité de certaines notes marginales du Cod. de la bibl. Vaticane lat. 3804 qui ont été attribuées à la main de saint Thomas lui-même.

— Les *Analecta sacra Tarraconensia* publiés par la *Biblioteca Balmès* (Barcelone) pour 1925 (un grand volume in-4°) donnent quelques travaux sur la philosophie :

J. Dalmau. *S. Thomàs i Kant* (pp. 243-258).

M. Vilatimò. *Voluntat, libertat, responsabilitat* (pp. 251-276).

J. Puig. *El problema sobre la unitat de la materià* (pp. 277-294).

— Un volume de travaux philosophiques vient de paraître pour honorer, à l'occasion de son 75e anniversaire, le philosophe Bernardino Varisco (Florence, Valecchi). Parmi les études qu'il comprend signalons :

A. Carlini : *Il problema religioso nel pensiero di Aristotele;*

F. De Sarlo : *L'aspetto mistico nella filosofia contemporanea ;*

P. Martinetti : *La filosofia religiosa dell' Hegelianismo ;*

A. Pastore : *Verità e valore nel pensiero filosofico di B. Varisco.*

A ce propos, signalons que la *Rivista di filosofia* publie dans son numéro de janvier-mars 1926, un fort intéressant article de Giuseppe Tarozzi sur *La filosofia critica di Bernardino Varisco.*

— La *Revue des Cours et Conférences* (Directeur : F. Strowski. Editeurs : Boivin & Cie à Paris) publie :

de M. Carton, professeur à l'Université de Strasbourg : *La Morale d'Aristote.* I. *L'idée et la méthode de la morale* (28 fév. 1926); II. *Le bonheur* (15 avril 1926); III. *La vertu* (30 mai).

de J. Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble : I. *Bergson et son époque* (20 mars 1926); II. *Bergson. L'Homme et l'œuvre* (15 avril) ; III. *Sa méthode* (20 avril) ; IV. *Les données immédiates de la conscience* (15 mai).

de V. Segond, professeur à l'Université de Lyon : *L'esthétique du sentiment.* I. *Les divers aspects d'une esthétique des sentiments.* (30 avril) ; II. *La stylisation* (15 mai) ; III. *La musicalité intérieure* (30 mai).

— Le 12e volume de la Bibliothèque de philosophie expérimentale (Paris, Marcel Rivière) est une *Initiation à la Philosophie de saint Thomas* publiée sous la direction de E. Peillaube, doyen de la Faculté de Philosophie à l'Institut catholique de Paris.

Dans la pensée qui l'a inspiré ce livre est appelé à faciliter l'étude directe de saint Thomas et de ses commentateurs. Les diverses parties de l'ouvrage ont été distribuées entre huit auteurs, anciennes élèves de l'Institut catholique, aujourd'hui professeurs pour la plupart, possédant leurs grades en philosophie scolastique comme en philosophie universitaire.

L'Introduction écrite par E. Peillaube étudie la *Nature et l'origine de la philosophie thomiste* (pp. 1-34).

La *Métaphysique* est divisée en quatre livres :

I. *Ontologie*, par Mlle Noële M. Denis-Boulet (pp. 39-74).

II. *Cosmologie*, par Mlle Germaine C. Capelle (pp. 75-114).

III. *Psychologie*, par MMlles S. Leuret, E. de Beaucoudrey et M. Esnée (pp. 115-265).

IV. *Théodicée*, par Mlle Noële M. Denis-Boulet (pp. 269-330).

La *Logique* a été confiée à Mlle S. Moreau-Rendu (pp. 333-360).

La *Morale* ou *Ethique* à Mlle Valentine Reyre (pp. 363-402).

L'ouvrage se termine par des *Notions d'Esthétique*, par Mlle Marie Clément (pp. 405-417).

Un Index alphabétique rend le maniement du livre extrêmement aisé.

Cet ouvrage — remarquable par son souci constant de méthode et de clarté — rendra de réels services aux débutants. Toute son ambition, écrit le P. Peillaube dans l'Avant-Propos, est de « faciliter la lecture des traités techniques, qui, pour d'excellents esprits, faute d'initiation, sont, trop souvent, des livres ésotériques, entièrement fermés ». L'on peut prédire au P. Peillaube et à ses distinguées collaboratrices que cette ambition — si légitime — sera pleinement satisfaite. G. W.

Le *Journal de Psychologie normale et pathologique* vient de publier un numéro exceptionnel consacré à l'étude de l'Art et de la Pensée (XXIIIe année, nos 1-3, 15 mars 1926).

Ce numéro qui forme un volume de 400 pages contient les études suivantes : Vernon Lee, Problèmes et méthodes de l'esthétique em-

pirique. — Charles Lalo, Le conscient et l'inconscient dans l'inspiration. — Gabriel Marcel, Note sur l'évaluation tragique. — Paul Masson-Oursel, Art et scolastique. — Gabriel Séailles, Le génie et l'art chez Schopenhauer. — Myrrha Lot-Borodine, L'influence du milieu social sur l'évolution des sentiments dans la littérature du moyen âge. — Edmond Jaloux, Observations sur la psychologie du féérique. — Jane Harrison, L'imperfectif dans la langue et la littérature. — Hope Mirrlees, Quelques aspects de l'art d'Alexis Mikhailovich Rémizov. — Jean Hytier, L'activité poétique et l'activité esthétique dans la poésie. — H. Delacroix, Le symbolisme musical. — Joseph Baruzi, Pensée musicale et graphisme. — G. Urbain, La mélodie. — André Schaeffner, Evolution harmonique et fixité tonale dans la musique contemporaine.—André Cœuroy, La musique, vice littéraire. — Adolphe Lods, Les idées des anciens Israélites sur la musique. — François Fosca, De la valeur en peinture. — Henri Focillon, Esthétique des visionnaires. — Amédée Ozenfant, Sur les écoles cubistes et post-cubistes. — Antoine Bourdelle, Prophéties sur la sculpture. — Pierre Urbain, Un principe d'évolution dans l'architecture. — Le Corbusier, Architecture d'époque machiniste. — Walter-René Fuerst, Les tendances actuelles du décor théâtral. — H. Breuil, Les origines de l'art décoratif. — G.-H. Luquet, La narration graphique dans l'art primitif.

Résumons les deux premières études qui ont une portée générale pour la psychologie de l'art.

D'après M. Vernon Lee, les problèmes de l'esthétique ne peuvent pas se résoudre par des discussions à priori mais par des observations psychologiques longues et patientes. L'observateur qui devra à la fois être doué de sensibilité esthétique et être capable d'analyse psychologique, notera tout d'abord son état, ses dispositions, ses intérêts, ses préoccupations actuelles et observera ensuite ce qui se passe en lui lorsqu'il reçoit une impression esthétique. Il consignera immédiatement par écrit ses observations introspectives. On facilitera cette observation en modifiant les conditions et les objets contemplés : observation d'une série d'œuvres d'art, observation d'œuvres modifiées dans les détails, observation dans des dispositions d'esprit diverses.

Ces études psychologiques sont primordiales : leurs données sont les bases nécessaires de toute discussion d'esthétique. L'œuvre d'art ne peut être étudiée sans tenir compte du spectateur. « Nous ne sommes point des sujets passifs, des âmes sur lesquelles l'artiste joue un solo selon son bon plaisir. Il semblerait, au contraire, que lorsque l'œuvre d'art ne rencontre pas chez le spectateur (ou l'audi-

teur) certaines activités prêtes à entrer en jeu, cette œuvre d'art reste simplement à l'état d'existence matérielle ».

Il faut distinguer les concomitants associatifs et affectifs d'un autre facteur essentiel du phénomène esthétique réel et concret — en d'autres mots, il faut étudier les « rapports qui se trouvent exister entre l'intérêt que nous portons au *sujet présenté* par un tableau ou une statue, et la *forme* que ce tableau ou cette statue présentent à la perception visuelle ».

On arrive alors au « problème central » — le problème de « la forme et de sa puissance sur nous... Pourquoi, de quelle manière telle forme en tant que forme peut-elle nous inspirer de l'intérêt, de l'affection, de la répulsion, sans recourir pour cela au facteur associatif ? Soumis aux méthodes empiriques, ce problème se pose dans les termes suivants : Que se passe-t-il en nous vis-à-vis de telles *formes,* composées ou élémentaires, perçues par la vue et l'ouïe ? Quelles réactions ces éléments *formels* établissent-ils dans celui qui les contemple ? »

M. C. Lalo défend l'atomisme psychologique. Ce qui a causé le discrédit de cette doctrine, c'est la conception d'atomes psychologiques inertes. En fait, les images évoluent. Si l'on admet cette évolution, on peut expliquer l'inspiration sans faire appel à des puissances mystérieuses : intuition, inconscient. Ce dernier n'est pas d'une nature radicalement différente de celle du conscient.

— A l'occasion de son soixantième anniversaire, des amis et des disciples ont offert au professeur Adolf Dyroff, recteur de l'université de Bonn, une série d'études réunies en un volume intitulé : *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart,* publié par E. Feldmann et M. Honnecker (Bonn, Kurt Schroeder, 1926, 233 pp.).

On y trouve les études suivantes : A. Müller. *Die grosse Synthese.* — M. Honnecker. *Die Logik als Bedeutungs- oder Notionslehre.* — G. Störring. *Folgerungen aus der Psychologie der zweiten Schluszfigur für die Logik.* — S. Behn. *Ueber neuere Aufgaben der Erkenntnistheorie.* — E. Hartmann. *Der Hylomorphismus und die moderne Physik.* — M. Horten. *Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens.* — B. Geyer. *Der Begriff der scholastischen Theologie.* — G. Söhngen. *Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung.* — E. Wentscher. *Die Ethik des René Descartes nach seinen Briefen.* — M. Wentscher. *Lotzes optimismus im Zusammenhang seiner Ethik.* — T. Steinbüchel. *Die Philosophie Ferdinand Lassales.* — E. Feldmann. *Die allgemeine Pädagogik von Chr. A. Brandis.*

— L'Université Columbia à New-York vient de fêter le XXVe anni-

versaire de professorat de M. Edward Lee Thorndike. Ce psychologue doit sa célébrité à ses études de psychologie animale et à ses contributions à la psychologie quantitative.

Le périodique « Teachers College Record » a publié à cette occasion un numéro spécial (vol. XXVII, n° 6, février 1926) contenant notamment une bibliographie annotée de tous les travaux du jubilaire et des notices sur ses contributions à la psychologie et à la pédagogie. A. F.

Répertoires. — Instruments de Travail. — Fin 1925, a paru le tome I de la *Revue des travaux scientifiques tchécoslovaques* (Praha, in-8°, 305 pp.; prix : 80 cour.). Les Sciences philosophiques occupent la première partie de l'ouvrage. Les auteurs se sont proposé d'exposer l'histoire des sciences en tchécoslovaquie, et de donner la bibliographie des travaux parus depuis le 28 octobre 1918 (proclamation de l'indépendance) jusqu'à la fin de 1919. Les titres sont indiqués en français et en anglais.

Travaux récents. Rééditions. — Pedro Descoqs, S. J., *Institutiones metaphysicae generalis. Eléments d'ontologie. Tomus primus. Introductio et metaphysica de ente communi.* Paris, Beauchesne, 1925, 638 pp.

L'ouvrage comprendra quatre tomes, grand in-8°. Nombreuses sont les explications et discussions présentées en langue française.

— M. Jacques Maritain publie une nouvelle édition de *Antimoderne.* Elle contient un chapitre inédit d'une importance capitale pour l'intelligence de la philosophie thomiste : *La connaissance de l'être.*

— M. B. Bourdon, professeur de philosophie à l'Université de Rennes, vient de publier un ouvrage sur L'*Intelligence* (Bibl. de philos. contemp. Paris, Alcan, 1 vol. in-16, de 388 pp.).

Les chapitres consacrés aux représentations, à la perception, à l'imagination et à l'étude expérimentale des phénomènes qui s'y rattachent sont traités avec toute la clarté et toute la précision souhaitables. Quant au jeu de la pensée, l'auteur tente encore de l'expliquer par des combinaisons d'éléments mentaux. On est surpris de ne trouver aucune mention des travaux de l'Ecole de Würzburg. Aucune allusion non plus à l'étude consciencieuse que M. Henri Delacroix a consacrée aux opérations intellectuelles dans le *Traité de Psychologie* de G. Dumas auquel cependant M. Bourdon a collaboré. Bref, il s'agit d'un effort pour essayer de maintenir la psychologie dans une direction purement associationniste.

— Vient de paraître le cahier V du grand ouvrage du R. P. J. Maréchal : *Le point de départ de la Métaphysique.* Ce cahier, qui est publié avant le cahier IV, est intitulé : *Le Thomisme devant la philosophie critique* (1 vol. in-16 de 482 pages). *La Revue* donnera ultérieurement un compte rendu de cette contribution extrêmement importante à l'épistémologie thomiste.

— Dans la *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles, sept-nov. 1925) a paru une étude de W. M. Kozlowski : *les lois sociologiques et les lois de la nature,* qui est un extrait d'un ouvrage inédit sur *La Sociologie, son objet, ses rapports avec les autres sciences et la philosophie*, récompensé par l'Institut de France (Prix Bordin, 1921).

— M. René Lacroze, agrégé de l'Université, professeur de Philosophie au Lycée français de Mayence, vient de publier sous le titre : *L'Instinct et l'Inconscient* (contribution à une Théorie biologique des Psychonévroses) une traduction de la 2de édition de l'ouvrage de W. H. R. Rivers : *Instinct and the Unconscious* (Cambridge, 1922). Le Dr Rivers s'est longtemps occupé de recherches de psychologie expérimentale, puis il s'intéressa à des travaux d'ethnologie. Ce n'est que durant la guerre qu'il aborda le problème des psychonévroses et le résultat de ses expériences et de ses réflexions fut la 1e édition de cet ouvrage parue deux ans avant sa mort (1922).

Le but de Rivers est de construire une théorie biologique des psychonévroses. Il partage l'opinion de Freud qui, selon lui, a puissamment contribué à donner un sens précis à la notion d'inconscient et il voit, dans les névroses, les solutions plus ou moins heureuses de conflits inconscients (1 vol. in-8° de la Bibl. de Phil. contempor. Paris, Alcan. 322 pp., 30 frs).

— *Emile Boutroux, La Nature et l'Esprit.* Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, J. Vrin.

C'est une réimpression de conférences dont voici les titres : La Nature et l'Esprit. — Hasard ou Liberté. — Le Bon Sens. — Certitude et Vérité. — Science et Culture. — Du Rapport de la Philosophie aux Sciences. — La psychologie du Mysticisme. — Religion et Raison. — L'Essence de la Religion. — La Conscience individuelle et la Loi. — Le Rôle de la Philosophie dans le Passé et dans l'Avenir.

— Le *sixième cahier de la Nouvelle Journée* sous le titre du *Bon citoyen de la cité moderne* réunit des pages éparses et inédites de Paul Bureau. Signalons les sujets suivants : L'association au service de l'égoïsme. — L'évolution des doctrines économiques sur l'Epargne depuis soixante ans. — La Société des nations. — Les catholiques en face du nationalisme. — L'Etude méthodique et

la Probité dans l'Action sociale. — Pour l'éducation morale de la Démocratie. — La leçon de la guerre. — La démocratie et la crise morale. — La psychologie de la tentation. — La religion en face de la sociologie.

Ces études sont précédées d'une préface de M. Paul Gemähling et suivies d'une bibliographie sommaire des œuvres de Paul Bureau.

— De Morgan, *Formal Logik,* vient d'être réédité par M. A. E. Taylor (Open Court Compagny).

Travaux sur l'Histoire de la Philosophie. — M. Emile Namer, Dr en philosophie de l'Université de Paris, publie, chez Alcan (collection historique des grands philosophes) un ouvrage intitulé : *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno* (1 vol. in-8°, 158 pp. 15 fr.).

La thèse de l'auteur, résultat de longues recherches sur les œuvres, les sources et les commentaires de la philosophie de G. Bruno, est que celle-ci revêt une profonde unité de doctrine sous la multiplicité, la diversité et même l'incohérence apparentes des conceptions. Le livre débute par des notes bibliographiques indiquant les éditions principales, les commentaires et critiques (autres que les ouvrages biographiques) des œuvres de Giordano Bruno.

— On célébrera en 1929 le deuxième centenaire de la naissance du philosophe Moses Mendelsohn. A cette occasion, sera publiée une édition complète de ses ouvrages sous la direction du Professeur Jul. Guttmann, de Berlin.

— Dans le *Przeglad Teologiczny* (Leopol 1925), le Révérend Casimir Tomczak a étudié la pensée de Tertullien sur certains problèmes philosophiques.

— Un livre qui mérite de retenir l'attention des psychologues est celui que publie M. Pierre Groult : *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature espagnole du XVIe siècle.* Louvain, Uystpruyst, 1 vol. in-8°, 320 pp., 1926. 25 fr.

— Henri Gouhier, agrégé de Philosophie. — *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.* 1 vol. in-8° de 430 pages. 32 fr.

Même auteur. — *La Vocation de Malebranche.* 1 vol. in-8° de 175 pages. 15 fr. Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

Ces deux ouvrages sont les thèses que vient de présenter et de défendre, en Sorbonne, M. Henri Gouhier, pour le Doctorat de philosophie qu'il conquit avec la plus haute mention. Le jeune auteur (27 ans) y fait la biographie de Malebranche ainsi que l'analyse et l'histoire des idées du célèbre oratorien avec une impartia-

lité, une finesse et une rigueur qui ont provoqué les plus flatteuses appréciations du jury qui comptait entre autres : MM. Delacroix, Brunschwicg, Lalande et Gilson.

— M. Emile Bréhier, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, vient de commencer la publication d'une *Histoire de la Philosophie*. Le tome I, fascicule 1, est intitulé : *L'Antiquité et le Moyen âge*. 1 vol. in-8°. Paris, Alcan, 18 fr.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

J. Gredt, O. S. B. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. I. Logica. Philosophia naturalis. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926.

Carolus Frank, S. J. — Philosophia naturalis. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926.

Helmut Fahsel. — Gespräche mit einem Gottlosen. Freiburg i. B., Herder, 1926.

Dr. S. Geiger. — Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart. Freiburg i. B., Herder, 1926.

Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Festgabe Ad. Dyroff, zum 60ⁿ Geburtstag hrsgg. von E. Feldmann und M. Honecker. Bonn, Röhrscheid, 1926.

Gustave Verriest. — L'infini mathématique. Louvain, 1926.

K. Koffka. — Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Osterwieck am Harz, A. W. Zickfeldt. Seconde édition. 1924.

B. Jansen. — Fr. P. Johannis Olivi Quaestiones in secundum librum sententiarum vol. III, qq. 72-118. Quaracchi, 1926.

E. Peillaube. — L'initiation à la Philosophie de saint Thomas. Paris, M. Riviere.

A Houtin. — Une grande mystique. Madame Bruyère, abbesse de Solesmes 1845-1909. Paris, F. Alcan.

M. Halbwachs. — Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, F. Alcan.

J. Segond. — La prière. Etude de psychologie religieuse. 2ᵉ édition. Paris, F. Alacn.

Bentley, Dunlap, Hunter, Koffka, Köhler, Mc Dougall. Morton Prince, Watson, Woodworth. — Psychologies of 1925. (Powell lectures in psychological theory). Clark University Press, Worcester, Mass., 1926.

Hans DRIESCH. — Grundprobleme der Psychologie Ihre Krisis in der Gegenwart. Leipzig, E. Reinicke, 1926.

F. CHALLAYE. — I. Psychologie et Métaphysique; II. Philosophie scientifique et Philosophie morale. Paris, F. Nathan.

Dr Martin GRABMANN. — Thomas von Aquin (Sammlung Kösel). München, Kösel und Pustet, 1926.

M. GRABMANN. — Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung De Pulcro. Untersuchungen und Texte. München, Akad. der Wissenschaften, 1926.

SAINT THOMAS D'AQUIN. — Du gouvernement royal (Les maîtres de la politique chrétienne). Paris, Éditions de la Gazette française, 1926.

Ambrosius BACIC, O. P. — Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis. Romae. Coll. Angelicum, 1925.

J. MARÉCHAL, S. J. — Le point de départ de la Métaphysique, cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique, Louvain, Museum Lessianum et Paris, Alcan, 1926.

SANCTI THOMAE AQUINATIS Summa Theologica. De novo edita. I pars. Parisiis, Blot, 1926.

O. LOTTIN, O. S. B. — Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs. Bruges, Beyaert, s. d.

Francesco OLGIATI. — L'idealismo di Giorgio Berkeley. Milano, Vita e Pensiero, s. d.

Contributi del Laboratorio di Psicologia e Biologia dell' Universita del Sacro Cuore. Milano, Vita e Pensiero, s. d.

Agostino GEMELLI. — Il mio contributo alla filosofia neo-scolastica. Milano, Vita e Pensiero, s. d.

J. DE GUIBERT, S. J. — Les doublets de saint Thomas d'Aquin. Paris, Beauchesne, 1926.

J.-V. RAINVEL. — De Ecclesia Christi. Paris, Beauchesne, 1925.

Adh. D'ALÈS. — De Sacramento Poenitentiae. Paris, Beauchesne, 1926.

Henri GOUHIER. — La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris, Vrin, 1926.

Henri GOUHIER. — La vocation de Malebranche. Paris, Vrin, 1926.

Émile BOUTROUX. — La nature et l'esprit. Paris, Vrin, 1926.

Georges RODIER. — Études de philosophie grecque. Paris, Vrin, 1926.

Martin GRABMANN. — Mittelalterliches Geistesleben. Muenchen, Hueber, 1926.

Otto SCHILLING. Die christlichen Soziallehren. Köln. Oratoriums Verlag, 1926.

Otto KARRER. — Meister Eckehart. München, Müller, 1926.

XIX

LA PHYSIQUE DE SAINT THOMAS

D'APRÈS LA

"SUMMA CONTRA GENTILES"

Au Moyen Age la Physique était une partie importante de la Philosophie théorique. L'étude de ses principes et de ses méthodes est indispensable à qui veut comprendre l'origine, la portée, l'évolution des doctrines scolastiques.

Nous voudrions tenter ici un rapide exposé de cette physique ancienne d'après la *Summa contra Gentiles*. Cet ouvrage présente un double avantage : œuvre de synthèse, il traite toutes les questions ; travail apologétique il les aborde reliées à cet ensemble de sciences profanes que l'on croyait provenir d'Aristote et qui, à ce titre, constituait le meilleur terrain d'entente avec des adversaires arabes ou juifs.

Mais avant d'exposer ce qu'était la Physique pour les anciens et pour saint Thomas en particulier, nous devons en préciser l'objet en l'opposant à celui de l'astronomie et de la théologie. Le terme « physique » chez les scolastiques ne désignait pas un ensemble de connaissances « scientifiques » au sens moderne du mot, c'était le premier chapitre de la philosophie. On y étudiait la nature des corps et leurs propriétés. L'astronomie s'en distinguait nettement ; elle recevait de cette physique ses premiers principes. Mais son objet propre était l'accord de ces principes

avec les phénomènes célestes dûment constatés. Ainsi, tout astronome classant et expliquant ses observations avait à respecter les fondements de l'ordre universel, que la physique, science supérieure et philosophique, avait établis. Il les acceptait comme lois nécessaires, déduites de la nature des êtres. Il tentait par des hypothèses mathématiques d'y ramener la diversité et l'apparente contradiction des phénomènes. Par exemple : la philosophie physique établissait que le mouvement des astres devait être circulaire et uniforme, parce qu'il est la manifestation de natures incorruptibles. L'astrologue constatant qu'il n'apparaissait pas tel, émettait l'hypothèse des épicycles ou celle des excentriques pour réduire les irrégularités aperçues, à des combinaisons du mouvement circulaire, mouvement parfait, le seul possible ; il expliquait ainsi le désaccord et « sauvait les apparences ».

Ce rôle de l'astronomie, la différence de ses méthodes et de sa certitude d'avec celles de la Physique, Simplicius déjà les avait clairement définis [1] ; c'est chez lui d'ailleurs que saint Thomas reprit ces doctrines, il en parle explicitement dans un texte bien connu du *De cœlo et mundo* [2]. En général, cependant, il ne s'y intéresse que pour en rappeler la valeur relative et s'attacher à en établir les fondements :

1) « A partir de ces hypothèses, les astronomes s'efforcent de montrer que tous les corps célestes ont un mouvement circulaire et uniforme, que toutes les irrégularités que manifeste l'observation de chacun de ces corps... ne sont que des apparences et nullement des réalités (Simplicius, *de Coelo*, livre II, comm. 20). Pour expliquer ces irrégularités, les astronomes imaginèrent que chaque astre se meut, à la fois, de plusieurs mouvements. Mais de même que l'on ne regarde pas comme des réalités les stations et les mouvements rétrogrades des planètes, non plus que les additions ou les soustractions des nombres se rencontrant dans l'étude des mouvements, bien que les astres aient l'air de se mouvoir de la sorte, de même un exposé conforme à la vérité ne peut pas admettre que les hypothèses soient telles dans la réalité *(ibid.*, liv. II, comm. 44)... au moyen de ces orbes, ils s'efforçaient de sauver les apparences... » *(ibid.*, liv. I, comm. 11). Ces textes sont cités par P. Duhem, *le système du monde*. Pour l'histoire de ces idées, consulter le tome deuxième de cette œuvre monumentale.

2) Expos. in lib. *de Coelo et mundo :* lib. I, lect. XVII — id., lib. I, lect. III, voir aussi *Métaph.*, lib. XII, lect X, et *Som. théol.*, I p., q. 32, a. 1, ad 2um.

les principes de la philosophie physique. Ceux-ci occupent une place beaucoup plus importante, surtout dans les *Commentaires d'Aristote* et dans la *Summa contra Gentiles*. Mais ce dernier livre, remarquons-le, présente ces idées d'une façon toute particulière. C'est, en effet, un traité de théologie, qui contient la physique aristotélicienne comme un ensemble toujours supposé de notions bien connues, sans jamais en faire un exposé systématique. Un ouvrage théologique, disons-nous ; à la suite de saint Thomas, nous voulons entendre à la fois, par le mot « théologie », la théologie surnaturelle et la théologie naturelle courament appelée aujourd'hui théodicée [1]).

« ... Considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subjiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur ; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur... Et propter hoc etiam, alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam, conveniunt : sicut igni ferri sursum : fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata ; utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta et hujusmodi... Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis ; fidelis autem ex causa prima, ut puta, quia sic divinitus est traditum ; vel quia hoc in gloria Dei cedit ; vel quia Dei potestas est infinita... In doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et

1) « Théologie » rend l'expression thomiste « doctrina fidei christianae », qui est la science étudiée par le « theologus » et qui s'oppose à la « philosophia humana » ou considération des choses de la terre.

ultima de Deo. In doctrina vero fidei quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum... » (l. II, c. 4, contra Gent.).

Philosophes et théologiens, étudiant les créatures, se fondent donc sur des principes divers, et leurs méthodes s'opposent. Les premiers étudient les natures en elles-mêmes, les propriétés qui en découlent, ils recherchent leurs causes propres et parviennent enfin à la connaissance de la Cause Première. Les théologiens au contraire s'occupent des créatures dans la mesure de leurs rapports à Dieu, rapports de dépendance et d'imitation. Chez eux le premier objet de science, le principe d'ordination, est ce Dieu connu par la raison et la foi. C'est donc par un retour synthétique que le théologien envisage les créatures, c'est pour y chercher la ressemblance divine réalisée dans les propriétés transcendantales ; il retrouve ainsi mais à un point de vue bien différent tout l'ordre de substances dont les diverses perfections avaient fait l'objet de la philosophie physique. Si les deux sciences s'opposent dans le sens même de leur développement, leurs études portent sur un même objet matériel et leurs conclusions, au moins de droit sont conciliables, de sorte que la physique se pourra retrouver presque entière dans des textes formellement théologiques ; ceci justifie l'intitulé du présent article, à première vue déconcertant : « La physique dans la *Summa contra Gentiles* »[1]).

*
* *

Les êtres qui se trouvent sous l'orbe de la lune sont donc l'objet propre de la science physique, qui en étudie la nature et les causes. Multiples dans leurs espèces, ils ne peuvent contenir en eux-mêmes la raison complète de leurs

1) La *Somme contre les Gentils* est bien un ouvrage de théologie : « ... Unde, secundum hunc ordinem (ordo doctrinae fidei) post ea quae de Deo in se, in

perfections propres : expliquer la chaleur d'un objet par la proximité ou l'approche d'un feu, ce feu par un autre feu et ainsi de suite, c'est tendre vers un infini d'explications, ce qui revient à n'en donner aucune. Les individus de même détermination formelle demandent comme raison explicative de cette détermination une cause supérieure à leur série. En effet, la dialectique enseigne que les hommes justes sont justes par leur participation à la justice, perfection simple et unique. Transposer le même raisonnement dans l'ordre de la causalité efficiente, c'est devoir admettre que l'existence même d'êtres aux perfections multiples implique celle de perfections simples, raisons des espèces entières : tous les êtres chauds d'ici-bas supposent un être parfaitement chaud qui produise en eux cet attribut. Notons ici que Perfections participées et Perfections simples ne peuvent être univoques sous peine pour celles-ci de n'expliquer plus celles-là. Ainsi comprenons-nous cette idée très importante dans la Physique ancienne : les causes supérieures ou parfaites sont proprement inimitables et fatalement équivoques par rapport à leurs effets. C'est pourquoi les scolastiques disaient : les chaleurs sublunaires, semblables entre elles univoquement, s'expliquent par l'influence nécessaire et permanente du soleil, cause simple dans le genre chaleur ; elles ne peuvent nous faire atteindre la perfection propre de cette chaleur solaire, nous savons qu'elle doit exister, mais nous devons en ignorer la nature [1]).

primo libro, sunt dicta de his quae ab ipso sunt, restat prosequendum ». *Ibid.*, l. II, c. 4 in fine. L'appellation « Somme philosophique » qu'on lui donne souvent, est inexacte ; on en peut juger par son plan, disposé selon la méthode théologique, et son quatrième livre entièrement consacré aux vérités que nous propose la foi.

1) Cette façon supérieure de posséder une perfection devra s'entendre différemment si cette perfection est être. On peut, en effet, dire avec saint Thomas : dicimus solem esse amplius quam calidissimum (in *Met. II*, lect. 2), car un super-chaud est possible, une talité plus parfaite que la chaleur étant de soi possible. Mais on ne peut avec Maimonide, raisonner d'une manière semblable au sujet de ens et déclarer l'être simple totalement inconnaissable. Son agnosti-

Pour résumer ces quelques notions il faudrait dire : les êtres sublunaires n'ont la raison suffisante de leur perfection propre que dans un « corps céleste », qui réalise cette perfection de façon simple et non limitée, dès lors incommunicable telle quelle, et inconnaissable pour celui qui ne perçoit que l'équivoque ressemblance de ses effets. Le corps céleste s'appelle cause universelle, son influence permanente atteignant l'ensemble des individus multiples, et rendant compte de la forme qu'ils possèdent univoquement. C'est en se basant sur cette doctrine de la participation aux Perfections supérieures que les philosophes arabes et néoplatoniciens avaient imaginé un enchaînement complexe de causes univoques et équivoques jusqu'à la cause première de tout l'ordre. Mais ils avaient, en ce qui regarde celle-ci, conservé, en les généralisant, les principes employés pour le soleil et les planètes. De même que le soleil est la cause universelle du genre chaleur et qu'au-dessus de lui le premier ciel est la première cause corporelle des mouvements des corps, ainsi Dieu est l'être le plus noble dans le genre être et la cause de la première perfection. Il est donc le principe universel qui a donné l'être aux intelligences pures, uniques dans leur espèce, aux sphères éternelles, uniques dans leur perfection propre, et aux êtres sublunaires indéfiniment multipliables. L'ordre qui résulte de Dieu est nécessaire ; chacune de ces espèces doit être réalisée. Les corps célestes, les Intelligences, individus uniques de leur perfection s'appellent dès lors, êtres nécessaires. Quant aux substances sublunaires, elles sont dites possibles ou contingentes ; seule l'espèce en est éternelle.

Chez les théologiens philosophes, la foi et la raison ont

cisme se fonde sur cette généralisation de la méthode physique, qui, sans adaptation, ne se pouvait appliquer à l'étude de la cause première : il est impossible qu'un super-être ne soit pas être comme le fait remarquer M. le prof. Balthasar : *L'abstraction et l'analogie de l'être*, p. 211, Miscellania tomista, Barcelone, Saria, 1924.

corrigé certaines thèses. Il n'en reste pas moins que la méthode « philosophique » qui a conduit des corps sublunaires à leur cause première, laisse des traces dans la façon de comprendre les résultats obtenus.

Examinons plus en détail ces problèmes chez saint Thomas. Les principes sur lesquels se fonde l'ordre universel ont été exposés plus haut. Dans la *Summa contra Gentiles*, nous en retrouvons fréquemment de rapides énoncés; après avoir cité quelques-uns de ceux-ci, nous étudierons dans les natures sublunaires les degrés, mouvements et matières pour aborder ensuite les propriétés des corps célestes, leur nécessité et leur composition.

Ce qui est *cause* dans l'ordre d'une certaine nature n'est pas la première cause de cette nature, mais cause seconde et instrumentale [1]). Aucun agent particulier univoque ne peut être *simpliciter* la cause de son espèce, car il serait sa propre cause ; il faut une cause non univoque qui rende compte de l'espèce [2]), cause permanente de l'ensemble des individus et de la continuité de l'espèce [3]). La cause universelle de l'espèce humaine ne peut être un homme, les hommes sont cause des hommes en particulier et non pas de toute l'espèce humaine. Au contraire, le soleil, qui est en dehors des espèces naturelles, est la raison permanente des générations sublunaires [4]). Dans tout genre la multitude procède d'une unité qui est l'être premier de ce genre et sa mesure universelle ; tout ce qui se trouve dans le genre dépend de l'activité de cet être premier [5]), et comme la cause particulière produit une action particulière, les

1) II, 21 (313, a, 26). Les citations de *S. C. G.* renvoient, pour ce qui concerne les deux premiers livres, à l'édition critique de Rome, 1918. Pour les deux derniers livres, non encore parus, nous utilisons l'édition Marietti, Turin, 1920, et renseignons page, colonne et paragraphe.

2) III, 65 (291, a, 7).

3) III, 10 (232, a, 2). III, 67 (294, b, 2). III, 155 (407, a, 7).

4) II, 21 (313, a, 26). III, 65 (291, b, 1). IV, 7 (424, b, 2).

5) I, 42 (120, a, 1).

corps célestes font passer à l'acte ce qui se trouve dans la potentialité matérielle de tous les êtres corruptibles [1]).

Il ne suit pas de là, cependant, que les agents univoques soient superflus, car tout effet résulte de l'ordre complet de ses causes au point que les agents supérieurs agissant seuls n'engendrent que des êtres de perfection minime, tels ces animaux inférieurs que le soleil tire des corps en putréfaction [2]).

Les êtres engendrés selon l'ordre normal de la nature ont leurs causes propres dans leur espèce même [3]). Chez saint Thomas, nous retrouvons cette généralisation progressive de la méthode pour adapter son raisonnement à la perfection d'être et prouver ainsi l'existence d'un être premier qui soit son être, première cause par rapport à l'ensemble des êtres comme le soleil l'est pour les choses corruptibles.. Il sera, de tous, la mesure incommensurable, cause et perfection universelles [4]).

1) II. 22 (321, a, 2).

2) II, 76 (481, b, 28 et 43). In animalibus vero quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore coelesti, quod est primum alterans : unde oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius; et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus coelestis absque agente univoco ; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur cum agente coelesti agens univocum ; talia enim animalia non generantur nisi ex semine; et propter hoc dicit Aristoteles *(Phys. II*, text. comm. 17) quod homo generat hominem et sol. [III, 69 (298. a, 4)] et III, 104 (346, b, 3).

3) Saint Thomas appelle ces causes « instrumentales » ou « secondes ». Nous devons entendre le sens de ces mots d'après ce que nous venons de dire : les espèces sont nécessaires à l'ordre de l'univers. Pour les réaliser il faut des causes supérieures, raison des espèces comme telles, et des agents particuliers, les êtres sublunaires qui produisent par génération des individus. Individus et agents particuliers sont donc nécessaires, non pas comme êtres particuliers mais comme *moyen* de réalisation de l'espèce. Par rapport à l'ordre de l'ensemble, ils sont « instruments » ou « causes secondes ».

4) I, 28 (87, b, 6). I, 42 (120, a, 1). I, 22 (68, b, 48). I, 28 (87, b, 3 et 4). I, 29 (89, a, 4). I, 31 (95, a, 1). II, 16 (299, a, 31). II, 21 (313, a, 9 et 26). II, 28 (334, a, 32). II, 52 (387, a, 31). III, 58 (283, a, 5). Par exemple : In unoquoque genere videmus multitudinem ex unitate procedere; et ideo, in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium, quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeat. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum omnium principium ; quod est Deus (I, 42).

Etant l'être le plus simple [1]), il sera le plus puissant, puisque l'universalité de l'action est proportionnée à la simplicité de la nature. Il est aussi le principe de toute efficience, comme la cause équivoque est raison de la causalité des êtres inférieurs. C'est au sens expliqué ci-dessus qu'on peut appeler les créatures les instruments de Dieu [2]). Raison dernière de l'être, il sera aussi la mesure de toute bonté. Sa Bonté sera pour toute autre le Bien universel [3]) et tout comme la cause non univoque réalise proprement la perfection de l'espèce entière et celle des individus par les « causes secondes », ainsi Dieu veut le bien de l'ensemble, l'ordre des biens réalisés de façon multiple. — La cause finale est traitée selon le même procédé que la cause efficiente ainsi que les propriétés transcendantales [4]). La preuve de l'intelligence divine selon cette méthode vaut d'être citée : » Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae : quia partialiter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae : cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens oportet eas esse intelligentes si sint subsistentes : sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem » [5]).

1) L'être premier d'un genre est en effet simple par rapport à ce genre.

2) On ne peut dire que les créatures sont les instruments de la cause première. L'agent particulier est cause principale de son effet particulier, mais de cette façon, il est un moyen ou un instrument pour la réalisation de l'ensemble, dont Dieu seul est la cause propre, celle qui produit l'ordre des substances. Voir à ce propos Léon Becker, *L'influence de Dieu dans l'opération des créatures, Ann. de l'Int. S. de Ph.* Louvain, 1914, pp. 211, 212 et 227 et la *S. C. G.*, I, 28 (87, a, 3 et 4 — id., b, 6). II, 21 (313, a, 26). III, 78 (309, a, 2). III, 66 et 67).

3) I, 41 (117, a, 3).

4) II, 21 (313, a, 26). III, 17 (236, a, 4 et 5) et III, 21 (240, a, 3).

5) I, 44 (136, b, 12).

Cet exposé montre que bien souvent saint Thomas passe d'une valeur physique à une valeur absolue. Il tend ainsi à réunir Créateur et créatures dans un même ordre de perfection et d'activités dont elles sont les degrés et dont il est, Lui, le sommet. Ce n'est pas à dire qu'il confonde Dieu, les corps célestes et les intelligences motrices : « La cause première, dit-il, ne produit pas une action dans un sujet, mais ce sujet lui-même » [1]). La physique dont il a hérité n'avait pas toujours vu aussi clairement cette différence. Nous ne pouvons toutefois insister maintenant sur cette considération qui n'entre pas dans le cadre de cette étude.

Il est temps d'envisager *les degrés des natures sublunaires et leurs attributs* [2]). Ces êtres sont classés par genres différents dans lesquels les individus les plus parfaits du genre inférieur sont très proches de l'être le moins parfait du genre supérieur. Les *éléments* sont des formes infimes dont les opérations ne peuvent dépasser les pures dispositions matérielles : qualités d'humide ou de sec, par exemple. Ce sont des formes « totaliter immersae ». Les formes des *corps mixtes*, au contraire, si elles ne peuvent produire des activités dépassant les qualités précitées, atteignent cependant une perfection plus haute sous l'influence des corps célestes. L'exemple classique est l'aimant dont l'activité s'explique par l'influence spéciale d'une planète. Les *corps organiques* et les *vivants* sont de genres progressivement plus élevés. Ils subissent l'influence des astres non seulement dans leurs qualités, mais dans leurs causalités, surtout dans la génération.

Les *mouvements* de ces corps sont proportionnés à leur nature. En effet, les *éléments* réalisent plus ou moins deux perfections contraires, qu'on peut comparer entre elles

1) I, 70 (204, a, 4). II, 6 (281, b, 13). II, 16 (299, a, 31).

2) II, 68 et 90. III, 20, 21, 22, 23 et 24. Ces chapitres sont théologiques, ils recherchent dans les diverses activités créées, les analogies avec le Créateur ; mais comme nous l'avons vu, ils contiennent par là même les principales doctrines philosophiques concernant le sujet.

comme le bien et le mal [1]). Ils ont en vertu de leur forme propre leur lieu naturel. Ils y tendent par le mouvement local et ne s'en écartent que par la violence. Tel est le mouvement le plus imparfait, celui des éléments. Leur ensemble comme tel est incorruptible, bien qu'isolément considérés ils soient sujets à la génération [2]).

Les *corps mixtes* et les *corps organiques* sont soumis aux mouvements d'altération, d'augmentation ou de corruption. Tous ceux-ci supposent du mouvement local [3]). Les *êtres vivants* aussi se meuvent localement, les animaux parfaits » *motu progressivo* », les autres « *motu dilatationis et constrictionis* ». Le mouvement local est donc antérieur aux mouvements propres, et la cause de ceux-ci. Or son premier moteur non mû est le premier ciel. Tout mouvement se fait donc sous son influence et se transmet par degrés des causes supérieures jusqu'aux êtres inférieurs. Mais cette communication du mouvement local doit se faire par contact, car Aristote avait dit : Le moteur et le mobile doivent se trouver réunis : » *oportet esse simul* ». L'action d'un corps sur un autre suppose donc le contact. Dans les sublunaires ce contact est réciproque, il y a altération réciproque selon la quantité et la qualité. Dans les corps célestes, l'altération est impossible. Il faut donc qu'ils touchent ce sur quoi ils agissent sans en être touchés. Le contact y est improprement dit. Ils atteignent leurs effets en les altérant par leur puissance et leur activité, sans que ces effets puissent exercer d'action sur eux [4]). Le mouve-

1) II, 90 (549, b, 43).

2) Id., b, 41. Elementa, etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Réalisant plus ou moins deux perfections contraires, ils peuvent se transformer l'un dans l'autre (le feu peut devenir air), mais l'ensemble se conserve, ainsi que la somme de mouvement de bas en haut et de haut en bas.

3) II, 43 (367, a, 42). Le mouvement dit selon la même puissance matérielle est celui de génération. Le mouvement selon un même genre va d'un contraire à un autre ; c'est l'augmentation ou l'altération ou le simple déplacement (304, a, 10).

4) II, 56 (403, a, 25 et sq.), II, 20 (310, b, 22).

ment local sublunaire se distingue encore du mouvement céleste en ce qu'il doit être irrégulier. Etant mû par une cause dont il s'éloigne ou s'approche, sa vitesse croît négativement ou positivement durant le mouvement même [1]). Il est impossible qu'elle soit permanente comme celle qui résulte immédiatement d'une nature immobile. Les effets obtenus par ce mouvement sont contingents, leurs causes spécifiques sont variables [2]). Si leur espèce est nécessaire comme résultant de l'influence parfaite des corps célestes, chaque individu n'est qu'un possible, qu'un contingent sujet au hasard. Nous n'y trouvons de nécessité absolue que dans les rapports qui les constituent. Ainsi, par exemple, la composition des éléments rend nécessaire pour tels corps d'être chauds ou froids, lourds ou légers, humides ou secs [3]).

*
* *

Quant à la *matière* sublunaire, il en est d'elle comme du mouvement. Elle doit être proportionnée à ce dont elle est puissance. Dans tout l'ordre sublunaire on trouve la composition de forme et de matière première. Celle-ci est la puissance d'autres formes substantielles ; cette condition de transformabilité doit se rencontrer dans chaque être corruptible. Elle est au premier degré, puissance des « formes naturelles », c'est-à-dire des éléments, corps simples immédiatement composés de matière et de forme. Par ceux-ci, elle est ensuite composante pour les êtres de « formes mixtes ». Ces êtres sont actes par rapport aux purs éléments et en même temps puissances de formes plus parfaites : organiques et vivantes. Celles-ci nécessitent des matières prédisposées, c'est-à-dire des formes plus communes. Il s'ensuit donc que chaque degré est puissance par rapport au degré supérieur [4]) et que l'ensemble du monde sublu-

1) I, 20 (55, a, 1). III, 25 (247, b, 3).
2) I, 85 (234, a, 25).
3) II, 29 (335, b, 35).
4) XXII et XXIII du liv. III. Le terme matière, lorsqu'il s'agit des sublunaires,

naire est ordonné à réaliser l'homme, lequel enfin n'est plus ordonné à rien de ce qui soit produit par génération[1]).

C'est à la même fin que tend le mouvement des corps célestes.

Quelle en est la nature ? Quelles en sont les propriétés ? La ressemblance divine, écrit saint Thomas, se réalise dans les astres d'une façon plus parfaite, plus universelle et plus simple. Causes équivoques, ils produisent le bien d'un genre, la permanence des espèces [2]). Ils sont raison dans les inférieurs de la puissance de ces derniers. Ils la produisent, la conservent et la dirigent vers son but [3]). En eux-mêmes, ils sont parfaits sans progrès possibles ; ils ne sont pas, en effet, susceptibles de recevoir des perfections opposées, contraires, dans leur genre. Ils ne sont ni lourds ni légers, ni chauds ni froids [4]). Quant à leur mouvement il ne peut être violent [5]) puisqu'il ne résulte pas d'une détermination à quoi s'en pourrait opposer une autre. Les éléments par leur forme ont un lieu naturel ; leur mouvement intrinsèque les y porte, mouvement dissemblable dans le temps et l'espace, perfectible et destructible. Dans le corps céleste, tout au contraire, il y a puissance à n'im-

peut désigner ou la pure puissance de forme ou ce qui est en puissance de telle perfection. Il signifie assez souvent les éléments. La théorie qui de l'ordre des formes conclut à l'apparition progressive de celles-ci, a plusieurs applications dans la physique ancienne, entre autres en ce qui concerne la succession dans l'embryon des âmes végétatives, sensitives et animales. II, 21 (313, b, 3).

1) XXII du liv. III (242, a, 2).

2) Id.

3) III, 70 (299, b, 2).

4) III, 82 (314, b, 2).

5) Nous voyons au XXIII du liv. III (243, a, 3) saint Thomas rejeter au nom des principes physiques, l'hypothèse astronomique qui rendait compte de la variation des mouvements célestes par une combinaison des mouvements naturels (de l'Orient à l'Occident) et d'une dérivation (en sens inverse). L'un et l'autre sont impossibles. Notons encore que l'influence céleste nécessitante sur les êtres qui se trouvent sous l'orbe de la lune, ne l'est pourtant plus dès qu'il s'agit de l'homme. Les sphères ont sur lui une double influence : modifiant le milieu, elles agissent sur ce qu'il connaît ; modifiant ses passions elles ont ainsi une répercussion nullement déterminante d'ailleurs, sur ses activités immatérielles. III, 85 (318, b, 3, et 320, a, 2).

porte quel lieu, de la même façon que dans les êtres terrestres la matière est puissance à n'importe quelle forme. Saint Thomas ne cesse d'insister sur cette considération. Le corps céleste possède une disposition à un mouvement indéfini, régulier et continu. Comme celle de la matière première à l'égard des formes substantielles cette disposition est purement passive. Ce n'est pas une puissance active de mouvement, comme celle du feu qui le porte vers le haut. Une intelligence meut le corps céleste et ce mouvement correspond à sa nature d'où toute violence doit être bannie. Le mouvement céleste n'est donc pas naturel si nous comprenons par ce mot un mouvement provenant d'un principe intrinsèque et actif. Le principe de mouvement de l'astre est incorporel et extrinsèque. Pour ce moteur intelligent les sphères sont instruments au même titre que les corps terrestres étaient instruments pour les corps célestes [1]).

1) III, 22 et 23, III, 87 (314, b, 2), III, 70 (299, b, 2). Nous avons dit que le mouvement céleste avait son origine dans les substances séparées. P. Duhem *(opus. cit.*, vol. V, page 539) a fait l'histoire des variations de saint Thomas à ce propos. Prudent et traditionaliste dans le Commentaire des Sentences, il changerait d'avis dans la S. C. G. et se rangerait aux idées admises par les philosophes non chrétiens. Cela nous semble inexact : trois chapitres sont consacrés à ce sujet. Le III, 68 prouve la possibilité pour une substance séparée d'être forme d'un corps. Saint Thomas y étudie cette possibilité d'une façon tout à fait générale. Mais le c. 70 parle du ciel. Ce chapitre constitue un argument *ad hominem :* Averroès, le philosophe combattu dans ces passages, recourait à l'autorité d'Aristote pour rejeter l'unité substantielle de l'homme. Saint Thomas lui répond que loin de s'opposer à ce mode d'union, Aristote l'admettait pour les corps célestes. Il serait imprudent de dire avec P. Duhem que saint Thomas admettait que des âmes spirituelles soient formes substantielles des astres ; il faut reconnaître pourtant que le texte est sympathique à la thèse aristotélicienne ; il se termine pa cette affirmation : « Je n'ai pas argumenté en raison de la théologie pour laquelle cette question est libre « non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur ». Comme le fait remarquer le commentateur Sylvestre de Ferrare, saint Thomas admet donc la possibilité de ces doctrines. Il ne s'y oppose pas, il n'y souscrit pas pour autant. Il les transmet comme venant d'Aristote. Or, dans d'autres livres, dans la *S. Théol.* et le comm. du *de Anima*, saint Thomas nie que les cieux aient leur forme substantielle spirituelle. Il s'en tient à la doctrine des intelligences motrices et il prétend malgré cela demeurer fidèle aux théories du Stagirite (Sylv. de Ferrare, Comm. de la *S. C. G.*, III, 70). Il est permis d'affirmer que saint Thomas a changé d'opinion, mais uniquement dans l'interprétation des textes du Philosophe.

Les doctrines concernant la nécessité des corps célestes et leur composition matérielle sont plus délicates à exposer. Saint Thomas y tente en effet l'accord de la Théologie et de la philosophie physique d'Aristote.

L'activité des êtres supérieurs, nous l'avons vu, ne peut pas ne pas réaliser son effet. La contingence n'existe que par rapport aux causes immédiates et univoques [1].

Les causes célestes sont nécessaires en un autre sens encore : leur nature même ne comporte aucune possibilité de non-être. Dieu cependant les crée librement. Sont-ce là deux doctrines inconciliables ? et comment faut-il comprendre les formules suivantes ?

« Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse... [2]. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non-esse... illae res in quibus vel non est materia vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non-esse ».

Mais ces êtres nécessaires sont créés et ne résultent pas nécessairement de la Cause Première.

« Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati... Nihil enim pohibet aliquid esse necesse, quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum... ».

« ... Rebus creatis non inest potentia ad non esse sed Creatori inest potentia ut eis det vel eis desinat esse influere quum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem sed ex voluntate ».

Au chapitre 55 du même livre, nous lisons des affirmations semblables [3] : « Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest : sicut rotundum per se quidem inest circulo... Esse autem per se consequitur ad formam... Substantiae igitur quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse : sicut si

1) III, 72 (301, b, 5) et III, 86 (320, b, 4).
2) Voir les chapitres 30 à 38 du livre II.
3) II, 55.

aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda ».

Duhem croit ces thèses philosophiques incompatibles avec les enseignements de la théologie catholique. « Saint Thomas, dit-il, a souscrit aux principes de la métaphysique d'Aristote, il lui en faut admettre les conclusions. De toutes les intelligences exemptes de matière, il lui faut faire autant de dieux » [1]).

De fait, lorsqu'Avicenne parle de « necesse esse per se », il est certain qu'il entend par là le Premier Principe, le seul vrai Dieu. Aristote, par contre, admet que les intelligences séparées sont nécessaires « necesse esse per se », il en fait dès lors des substances subsistant par elles-mêmes. Du premier moteur, elles ne reçoivent que le mouvement selon l'attirance qu'exerce sur eux l'acte pur, leur fin dernière [2]).

D'après Duhem, saint Thomas se trouverait donc devant ce dilemme : admettre avec Avicenne un seul être nécessaire ou souscrire au polythéisme d'Aristote.

Une solution plus nuancée s'impose. Aristote pose le problème de la contingence dans des limites plus restreintes que ne le fait saint Thomas. Si les êtres possèdent un principe intrinsèque de pouvoir n'être pas ce qu'ils sont (c'est le cas des êtres terrestres), ils sont contingents, sinon ils sont dits simplement nécessaires. Il n'envisage donc le problème qu'à partir des notions de matière et de forme. Au contraire, saint Thomas, considérant en outre la relation de tout être à la cause créatrice et par là même, la composition d'essence et d'existence en toute créature, élargit singulièrement la portée du problème. Mais pour

1) Duhem (*op. cit.*, vol. V, p. 532). Voir la réponse de Paul Geny, S. J , à ces considérations dans *Xenia thomistica*. Rome, 1925. La cohérence de la synthèse thomiste, pp. 105 à 125 du volume premier.

2) En ce qui concerne Avicenne, voir Roland Gosselin, O. P., dans le vol. III des *Xenia thomistica*. Rome, 1925, pp. 281 à 288. *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam.*

l'exposé, il conserve autant qu'il le peut un vocabulaire aristotélicien. La difficulté des textes s'évanouit si on tient compte que saint Thomas emploie les termes d'Aristote selon le sens défini par le Philosophe, mais qu'il leur donne une signification très élargie, en les introduisant dans une synthèse plus vaste. Ainsi tous deux appellent nécessaire l'être qui ne possède en son essence aucune « potentia ad non esse », aucune « materia contrarietati subjecta », mais là où le Stagirite conclut à l'existence *per se* des substances nécessaires, l'Aquinate maintient par la volonté libre de la cause créatrice la vraie notion de la contingence. Sans qu'il en paraisse, son génie modifie profondément la philosophie dont il a hérité [1]).

Reste la question difficile de la matière des astres. Le corps céleste ne peut contenir une matière première qui, tout en étant indéterminée, serait déterminable par de nouvelles formes substantielles. C'est là une idée exprimée souvent par saint Thomas. Mais y a-t-il *materia prima* en ces natures incorruptibles ? Afin de préciser le problème, il convient de remarquer que le terme *materia* est employé par le Docteur Angélique dans des sens différents : 1° dans un sens logique qu'on rencontre communément chez Ibn

1) Consultez pour cette question I, 20 et II, 30 à 38. La même chose est esquissée au c. 55 du liv. II : « Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque ; eadem enim est potentia ad esse et non-esse. Sed substantiae intellectuales non poterunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis ; non enim sunt ex materia quae potuerit praefuisse ut ostensum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile : tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei ; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae non substrahit rebus id quod est proprium naturis earum ».

C'est encore la même idée qu'expose à un point de vue différent le chap. 36 du livre deuxième : « Necessitas ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse ; licet enim substantia caeli per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas non sequitur ejus substantiam. Unde substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile coelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius ».

Gabirol : la matière est ce qui est dans le rapport de genre à espèce, ou encore en un sens cosmologique, dans le rapport du « recipiens » à sa cause efficiente [1]) ; 2° *materia* désigne fréquemment les éléments ; 3° nous rencontrons aussi ce terme pour désigner le degré imparfait ordonné à un plus parfait, mais 4° en son sens strict d'indéterminé déterminable, il signifie la matière première des corps terrestres (« contrarietati subjecta et formarum receptiva »). Notons aussi qu'il arrive à saint Thomas de s'exprimer de façon imprécise et de parler d'une matière, notion commune aux astres et aux sublunaires au sens où l'on dirait que les êtres ont en commun l'être. Ces textes sont donc de valeur inégale et le contexte est d'une importance extrême. D'autres textes, pour atteindre une conclusion plus certaine, se présentent sous forme de dilemme. Ils ne peuvent donc nous renseigner sur la position véritable de l'*Aquinate ;* tel est le II 43 (367, a, 3). « Corpora coelestia aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima ».

Mais ne pourrait-on pas trouver la solution de cette question en considérant la matière dans les astres comme saturée, si l'on peut dire, par la forme ?

Sans doute et saint Thomas enseigne : « formae earum (substances célestes) sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam »[2]). Mais encore peut-on se demander si une telle matière est réellement première, puisqu'elle n'est plus déterminable, et s'il ne faut pas pour que cela soit possible, une matière spécifique et proportionnée aux natures célestes. Certains textes où l'on oppose matière céleste et *materia prima* semblent affirmer l'irréductibilité de l'une

1) II, 78 (493, a, 6) et II, 95 (568, a, 15).

2) II, 30 (339, a, 9). Vid. III, 20 (238, b, 1). II, 98 (581, b, 29). III, 20 (239, a, 1). III, 69 (298, b, 4). III, 18 (237, a, 3) et II, 33 (346, a, 4).

et de l'autre. Au liv. I, chap. XX, par exemple, saint Thomas étudiant la manière d'expliquer l'incorruptibilité des corps célestes, note que Platon recourait à la volonté de Dieu. Mais Averroès se refusait à admettre que Dieu pût changer de la sorte un corruptible en un incorruptible. Il faut un principe intrinsèque pour rendre compte de cette possibilité :

« Est enim in corpore coelesti secundum Aristotelem in oct. *Metaphys.* (text. comm. 12) potentia ad ubi, sed non ad esse ».

Saint Thomas précise ainsi la pensée :

« Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens quia si detur quod in corpore coelesti non sit potentia quasi passiva ad esse quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi ; ... et ideo melius dicendum est quod quum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus ».

La « potentia » du corps céleste n'est pas un déterminable sinon par rapport au mouvement qui lui est extrinsèque. Elle est *activa relate ad esse.* Sa *materia* comme toute puissance doit se comprendre par rapport à son acte, la forme céleste. Si celle-ci est équivoque quand on la compare avec les formes terrestres, la *materia* doit l'être également. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'explique le texte suivant II-16 :

« Diversarum rerum diversae sunt materiae ; non enim est eadem materia spiritualium et corporalium nec corporum coelestium et corruptibilium ; quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiae, non ejusdem rationis est in praedictis ; nam receptio quae est in spiritualibus, est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiae ; corpora vero supercoelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale »[1]).

1) La même doctrine peut se deviner par diverses allusions comme on le voit

Cette distinction des matières substantielles n'est donc pas simplement hypothèse scientifique mais véritable explication philosophique. Puisqu'il faut juger de la puissance selon le mode de l'acte, dit saint Thomas, il faut affirmer que la matière céleste est équivoque par rapport à la matière sublunaire (« non ejusdem rationis est in praedictis ») tout comme on admet l'équivocité de la perfection céleste et de ses effets. Il n'y a pas de matière première dans les astres puisque la matière première est susceptive de formes substantielles différentes. Elle ne peut pas comporter de ne pouvoir avoir qu'une seule forme sans cesser d'être matière *première*, c'est-à-dire indéterminé déterminable substantiel. Le même terme matière n'a donc pas le même sens, lorsqu'on parle des causes célestes et des effets sublunaires et pas plus que la détermination, la matière ne peut être « ejusdem rationis in praedictis ».

Il y aurait lieu de voir si saint Thomas n'a pas modifié cette idée dans son commentaire sur le *De cœlo et mundo*. Il en serait ainsi s'il affirmait que c'est uniquement en fait et non en droit qu'il n'y a pas plusieurs soleils ; ce serait alors sortir des cadres de la physique traditionnelle. Saint Thomas l'a-t-il fait ? La réponse à cette question déborde la présente étude qui se limite aux textes de la *Summa contra Gentiles*. Nous l'avons vu, il semble bien qu'ici, l'Aquinate n'a pas dépassé les enseignements de la philosophie aristotélicienne.

Concluons les considérations qui précèdent. La philosophie physique se détermine par son opposition à l'astro-

III, 20 : Quum corpus coeleste sit potentia ad ubi, sicut materia prima ad formam; et au l. IV, c. 97 : Finis autem motus coeli non potest esse ipsum moveri, motus enim quum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici quod finis coelestis motus sit ut corpus coeleste reducatur secundum ubi de potentia in actum, quia haec potentia numquam potest tota in actum reduci, quia dum corpus coeleste est actu in uno ubi, est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiae primae respectu formarum, ainsi que II, 50 et 75.

nomie et à la théologie. Gradation de causes univoques et équivoques, au sommet desquelles l'Être simple meut toutes choses selon la perfection de leurs natures et la capacité de leurs puissances, l'ordre universel est établi au moyen de principes dont certains dépassent la valeur de constatations répétées et sont nécessaires en eux-mêmes, tandis que d'autres ne reposent que sur des observations hâtivement généralisées. Ici devrait prendre place la critique de la méthode, mais comme elle suppose connu l'ensemble de la doctrine physique avec son importance et son degré d'évolution dans les différents traités de saint Thomas, seule une étude plus complète des œuvres de l'Aquinate permettrait d'y répondre.

A. Berten,
Docteur en philosophie.

XX

LA POSSIBILITÉ ONTOLOGIQUE
CHEZ ARISTOTE

Le mot « possible » est empreint de vague et d'incertitude. A parler dans un sens général, il semble que cette incertitude soit due à une discrimination incomplète entre la Possibilité de l'ordre logique et la Possibilité de l'ordre ontologique. Ces difficultés sont grandement accrues par l'ambiguïté de la terminologie aristotélicienne. Pour illustrer cette ambiguïté on peut citer deux exemples. L'un, c'est l'usage de τὸ δυνατόν et de δύναμις pour désigner à la fois la Possibilité et l'état de Puissance. La Puissance est un concept nettement métaphysique et non logique ; elle est en contraste avec l'Actuel, et le problème ontologique qui s'y trouve impliqué réside dans le passage du Potentiel à l'Actuel. C'est une question étroitement liée au problème de la causalité. Car ainsi qu'on peut le montrer, c'est la cause efficiente qui occasionne le passage d'une chose de l'état de Puissance à celui d'acte. Il semble toutefois que, si l'on ne perd pas de vue que la Puissance est un concept appartenant à l'ordre ontologique, on puisse se permettre d'identifier le Potentiel avec le Possible.

Par contre, les difficultés causées par l'emploi sans discernement de τὸ ἐνδεχόμενον et de τὸ δυνατόν sont déconcertantes et à peine surmontables. Suivant Waitz, τὸ ἐνδεχόμενον dénote le logiquement Possible, le Contingent, et ne doit pas être confondu avec l'ontologique τὸ δυνατόν ; mais

cette position a été critiquée par Ross, et à bon droit, car les deux expressions se présentent trop souvent comme synonymes pour admettre entre elles une pareille distinction [1]).

Examinons quelques-uns des énoncés relatifs aux caractéristiques du Possible. Dans deux passages de la *Mét.*, Θ, 3 et 4, on nous donne deux de ces caractéristiques.

« On conçoit que quelque chose puisse être et cependant ne soit pas, et que quelque chose puisse *ne pas être* et pourtant *soit*, et de même dans les autres catégories : par exemple, que quelque chose soit capable de marcher et cependant ne marche pas, que quelque chose soit capable de ne pas marcher et marche quand même. Est « capable » ce qui ne comporte pas la moindre impossibilité pour le cas où ce relativement à quoi il est déclaré capable vient à passer à l'Acte » (*Mét.*, Θ, 3, 1047a, 20-26). ὥστ' ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι δέ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν · δυνατὸν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν ὃν βαδίζειν. ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον [2]).

Nous avons là le premier point important : la définition de la Possibilité *a posteriori* (on serait tenté de dire : à la mode pragmatique) — et le second, qui est : le caractère équivoque du Possible. Le premier point est élucidé à nouveau dans d'autres termes : *Est Possible ce qui peut être actualisé*. Τὸ ἀδύνατον εἶναι, ὅτι οὐθὲν κωλύει δυνατόν τι

1) *Mét.* Θ, 3, 1047a, 26 : λέγω δὲ οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. Maier (*Syll. d. Ar.* 1, 194), dit que la distinction de Waitz entre ἐνδεχόμενον et δυνατόν (possibilité « physique » et possibilité « logique » n'est « pas conforme à l'objectivité de la pensée d'Aristote ». Ross, *Aristotle*. Londres, 1923, p. 245. Ce n'est pas l'objection que j'élèverais contre cette discrimination, je formule seulement des objections de textes. Cf. l'emploi de ἐνδεχόμενον dans *An. Pr.*, 32a, 18; *Phys.*, 243a, 1; *An. Pr.*, 19a, 10, 13, 15, 21; *An. Post.*, 74b, 38.

2) *Mét.* Θ, 1047a, 23 : j'ai donné et traduit le texte amendé par Joachim (adopté en anglais par Ross, *Met.*, Oxford, 1924). D'ailleurs, celui qu'a donné Bonitz est tautologique et fallacieux.

ὄν εἶναι ἢ γενέσθαι, μὴ εἶναι [δὲ] μηδ'ἔσεσθαι. (*Mét.* Θ, 4, 1047b, 7).

Mais ce dernier énoncé nous conduit à adopter une caractéristique de plus de l'Ontologiquement Possible — outre les deux précitées : 1° qu'il porte en lui quelque propriété de l'Actuel; 2° qu'il est équivoque. Il me semble que je discerne une troisième caractéristique — proposition hérétique — à savoir, la nécessité. Nous discuterons brièvement ces choses point par point.

*
* *

Le Possible peut être distingué du Purement Réel (l'Essence) en ce qu'il peut exister, de l'Actuel en ce qu'il n'existe pas, *in rebus naturae* [1]). C'est, de la sorte, un concept intermédiaire ayant quelques-unes des propriétés de l'Actuel. Il nous faut alors chercher un critérium permettant de le délimiter d'une façon précise vis-à-vis des deux autres. En ce qui concerne sa délimitation par rapport à l'Actuel, le critérium est formé par les travaux des sciences particulières. Ici toutefois — bien que cette délimitation repose sur un critérium précis et théoriquement clair — apparaît la difficulté du concept de la Possibilité Ontologique *dans le cas où* il ne serait pas distingué de l'autre d'une façon tranchée. Car il est évident que le fait d'avoir à déclarer si une chose est Possible ou en Acte est un problème épistémologique et *non* métaphysique. Le problème métaphysique consiste plutôt à distinguer le Possible du Purement Réel : l'Essence. Aristote donne la clef de cette délimitation : si la chose *peut être* actualisée, elle est possible; si elle *ne peut pas*, elle est impossible [2]).

1) Ross (*op. cit.*, p. 244) montre bien que l'élément de temps est impliqué dans la Possibilité : « Peut signifie que quelques-unes des conditions de l'événement sont maintenant présentes et que, si certaines autres s'y ajoutent, l'événement aura lieu ».

2) Un cas typique de la confusion entre la Possibilité Logique et la Possibilité Ontologique, se trouve dans le passage suivant où Aristote apporte des arguments

On dirait qu'on a laissé s'insinuer ici un principe pragmatique tout particulier : « De l'acte procède la puissance, et notre connaissance vient de notre action » : ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν (*Mét.* Θ, 9, 1051a, 31).

De nouvelles explications seront nécessaires pour se rendre compte que ce que l'on veut faire ressortir par là, c'est la supériorité de l'Actuel sur le Potentiel.

Nous pouvons interpréter l'indication comme suit : est Possible toute chose qui n'est pas impossible. Et ceci, bien entendu, n'est pas une simple tautologie. Car la possibilité intrinsèque est basée sur la compossibilité : la possibilité pour deux essences de se fondre ensemble en une troisième sans nous conduire à une impasse intellectuelle. Nous appliquons ici le critérium même d'Aristote que nous avons mentionné plus haut : δυνατόν... ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια... οὐθὲν... ἀδύνατον [1]) (*Mét.* Θ, 3, 1047a, 24).

Toute essence est Possible. Mais seul ce qui a une essence est possible, *ex definitione*. C'est pourquoi tout Etre Réel est, dans l'ordre ontologique, un Etre Possible; et celui qui n'est pas réel, est impossible. D'autre part, il faut que quelque chose soit en acte pour que l'on puisse déclarer possible une chose quelconque qui en dépend pour son existence. Pour plus de clarté : un coffre en bois est possible parce que le bois est actuel. Une portion du Réel qui est possible est par conséquent Actuelle, car, ainsi que nous l'avons vu, le Réel Possible dépend de la compossibilité de Réels Possibles antécédents. Ceci semble impliqué dans les phrases qui suivent : ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον, οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γήϊνον, πάλιν ἡ γῆ, εἰ οὕτως, μὴ ἄλλο ἀλλ' ἐκείνινον· ἀεὶ δὲ ἐκεῖνο δυνάμει ἁπλῶς τὸ ὕστερόν ἐστιν· οἷον τὸ κιβώτιον οὐ

à l'appui de la seconde, lorsqu'il s'agit de la première : Ἁπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἷον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἕθει οἷον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει οἷον τῆς τῶν τεχνῶν κ. τ. λ. (*Mét.* Θ, 5, 1047b, 31).

1) Voir *supra*, et note .

γήϊνον οὐδὲ γῆ, ἀλλὰ ξύλινον · τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου αὕτη, ἁπλῶς μὲν τοῦ ἁπλῶς, τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ξύλον (*Mét.*, Θ, 7, 1048a, 18).

Remarquons une fois de plus la liaison du Possible avec le Réel et l'actuel. Bien que l'Impossible porte en lui-même son propre critérium, le Possible — tout Etre Réel — est basé sur quelque chose d'Actuel, autre que lui-même. La philosophie scolastique établit ici la célèbre distinction entre l'extrinsèquement et l'intrinsèquement possible : distinction plus ou moins faite par Aristote lui-même lorsqu'ils sépare ce qui porte en soi le principe de son actualisation : καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι [ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως] (*Mét.* Θ, 7, 1049a, 8) de ce qui dépend, pour son actualisation, de quelque chose d'étranger : ὅσων ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως (*Mét.* Θ, 7, 1049a, 12). Il se serait pas difficile, je crois, de démontrer la tautologie inhérente à la possibilité intrinsèque et de montrer qu'au mieux elle est complémentaire de l'extrinsèque. Ceci, toutefois, est en dehors du sujet.

Les choses sont intrinsèquement possibles non pas parce que je les juge telles, mais — suivant la tradition scolastique — je les juge telles parce qu'elles sont intrinsèquement possibles [1]) : distinction superflue pour le Platonicien, mais qu'il faut faire pour pouvoir attribuer nn sens à la Possibilité ontologique d'Aristote. En poursuivant dans ce sens : Mon jugement, dira-t-on, est simplement basé sur le fait que tout ce qui *est* et m'est présenté convenablement, est saisi comme tel : *Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit ?* suivant les mots de saint Augustin [2]), donnant l'axiome épistémologique qui gouverne cette supposition comme bien d'autres. Aristote base la possibilité intrinsèque

1) D. Mercier, *Métaphysique générale* Louvain et Paris, 1923, p. 32 sqq.
2) *De lib. arbit.*, II, 12.

— en d'autres passages — sur la priorité de l'Actuel, qui reste à esquisser. Avant d'y procéder toutefois, on doit observer que le concept aristotélicien du Possible basé sur l'Actuel est dangereusement vague en sa définition et qu'elle effleure ou du moins n'exclut pas complètement, l'idée platonicienne de l'existence d'essences pures [1]). La vraie conception aristotélicienne exige l'indépendance de la possibilité vis-à-vis de l'existence, en tant qu'actualisée, et elle met vivement en relief le point faible du platonisme qui ne saurait nous donner de clef sûre pour faire une telle discrimination [2]). Il y a une autre observation à faire au sujet de la possibilité intrinsèque et extrinsèque : la possibilité extrinsèque a sa raison d'être dans l'existence d'une cause efficiente : l'Actuel *est* la cause efficiente qui fait arriver un Possible à l'existence. Une autre voie s'offre à nous si nous considérons les essences qui donnent lieu à une possibilité intrinsèque ; si l'on admet que celles-ci ont une existence réelle, alors bien entendu nous n'avons pas à recourir à une cause efficiente étrangère pour actualiser un Possible. Une telle essence porterait réellement en elle-même les conditions de son existence, sa *raison d'être :* ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως. Mais alors nous sommes Platoniciens, et Aristote l'est aussi.

Dans le cas de la possibilité extrinsèque, l'Actuel doit être antérieur, à la fois chronologiquement et rationnellement, au Possible. Mais l'intrinsèquement Possible aussi présuppose un Actuel avant lui (par raison, toutefois et non pas nécessairement dans le temps), sans que cet Actuel, comme il a déjà été dit, *soit partie intégrante de l'essence* ou *des essences compossibles* au lieu de leur être, pour ainsi dire, inculqué du dehors. Ainsi l'énoncé : *Ab*

1) Cf. Esse actum quemdam nominat : non enim dicitur esse aliquid, ex hoc quod est in potentia sed ex hoc quod est in actu : S. THOMAS, *Summa Cont. Gent.*, I, XXII, 4.

2) Voir discussion par le Cardinal MERCIER, *op. cit.*, p. 38 sqq.; — KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*. Innsbruck, 1879, II, 6, p. 55 sqq.

esse ad posse valet illatio [1]) est susceptible d'une application générale. Il me paraît aussi que l'intrinsèquement Possible est réellement le Nécessaire; et que la nécessité est jusqu'à un certain point la propriété de toute Possibilité. Nous en traiterons tout à l'heure.

La priorité de l'Actuel à l'égard du Possible (ou Potentiel) qui est discutée au long chez Aristote, est posée d'une manière tranchante dans le parler des Scolastiques : *Omne igitur quod est aliquo modo in potentia habet aliquid prius se* [2]). Chez Aristote : « L'Actuel est antérieur au Potentiel. » (*Mét.* Θ, 8, 1049b, 5.)

Nous disons que quelque chose est capable de produire quelque chose lorsque, préalablement à cette production nouvelle, il contient ce qui sera produit ou ce dont dérivera le produit ; pour prendre l'exemple (faible d'ailleurs) d'Aristote : la science a besoin d'être présente pour produire un ouvrage scientifique. La substance est nécessairement antérieure à la puissance qui gît en elle et la substance *est* l'Etat d'Acte (ἐνέργεια, acte) : ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν· κατά τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως (*Mét.* Θ, 8, 1050b, 2). Mais le véritable argument à l'appui de la priorité de l'Actuel a trait au caractère équivoque du Possible, que j'ai caractérisé comme le second point important de ce concept et que nous allons reprendre à présent.

*
* *

Les Sophistes, en se basant sur les assertions d'Héraclite, soutenaient que ce qui est contradictoire peut être vrai en ce sens qu'il peut exister en Acte. Aristote montre que ce qui est contradictoire peut être en puissance, mais non pas à l'état d'Acte. « Car quelque chose de ce qui n'est pas

1) Cf. Mercier, *ibid.*
2) S. Thomas, *Summa Cont. Gent.*, I, XVI.

est en puissance, mais ce quelque chose n'*est* pas, parce qu'il n'existe pas à l'état d'acte ». Τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν (*Mét.* Θ, 3, 1047b, 1).

Lisons aussi, dans la *Mét.* Θ, 8, 1050b, 8 : « Ce qui *peut être* peut tout aussi bien être que ne pas être et possède dans sa simplicité la puissance à la fois d'être et de ne pas être » : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. Τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Τὸ δὲ δυγατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι κ. τ. λ.

Et encore : τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχει, τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον. Καὶ τῆς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν (*Mét.* Θ, 9, 1051a, 10).

Tout ce qui peut *être* peut également *ne pas* être, et « peut ne pas être » signifie que dans certaines circonstances la chose en question pourrait actuellement ne pas être. Cesser d'exister, toutefois, est *ex definitione* la caractéristique des choses périssables ; ce qui est périssable est évidemment quelque chose de temporaire, est inférieur et postérieur — c'est-à-dire, plus éloigné de la perfection — que la chose qui *est* et qui « ne renferme pas les germes de ruine. » [1]) Or cette dernière chose, c'est l'actuel, qui est non équivoque. Nous devons prendre bien soin ici de ne pas confondre le logiquement Possible — qui est aussi et à un plus haut degré équivoque — avec l'ontologiquement Possible qui n'admet que deux contingences. Observons incidemment que les diverses théories modernes — par exemple celle de Bradley [2]) relative aux degrés de possibilité et à la distinction entre le Possible et le Non-Impossible — sont basées sur cette confusion et s'effondrent dès qu'on l'élimine. La Possibilité Ontologique admet seulement

1) « ... the seeds of defeat »: John Quincy Adams.
2) Bradley, F. H., *Principles of Logic.* Oxford, 1918.

— pour employer le langage de la Logique — deux jugements d'affirmation, et rien de plus. *Et ce concept est basé sur l'Existence ; l'existence dans les essences compossibles — si c'est une possibilité intrinsèque — ou dans quelques êtres étrangers — si c'est une possibilité extrinsèque.* J'ajoute néanmoins qu'il ne serait pas difficile d'abandonner entièrement la possibilité intrinsèque, en la reléguant dans l'ordre logique, et de reconnaître seulement la possibilité extrinsèque comme appartenant au royaume ontologique. Cette dernière façon de voir convertirait la possibilité extrinsèque en nécessité [1]).

En résumant les rapports de l'Actuel avec le Potentiel, Aristote dit que le second dérive du premier : ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις (*Mét.* Θ, 9, 1051a, 31).

*
* *

Il me semble, comme je l'ai déjà dit, que la troisième caractéristique de la possibilité ontologique chez Aristote est la nécessité. Pour parler plus exactement, la nécessité découle inévitablement de la seconde caractéristique, à savoir, que l'Actuel est antérieur au Possible et que l'Actuel fait partie du Possible. Aristote, bien entendu, n'admet pas cette interprétation, en fait, il accuse l'Ecole de Mégare de s'y ranger (*Mét.*, Θ, 3, 1046b, 29) : Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ · ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων [2]).

Pour réfuter cette conception, il se concentre sur le caractère équivoque du concept, mais il oublie son propre critérium du passage à l'acte. Car nous savons que toute

1) Voir *supra* et note 1, p. 414.

2) C'était la position adoptée par le chef de l'École Mégarique : Diodoros Cronos, voir Ross, *op. cit.*, II, p. 244.

chose offrant le critérium d'une actualisation passée est nécessairement possible[1]); mais pouvons-nous étendre cette proposition en nous demandant si toute chose présentant ce critérium le présentera toujours encore *nécessairement*, c'est-à-dire, sera une fois de plus actualisée ? Non ; mais d'ailleurs, en posant cette question, nous méconnaissons le sens de la possibilité ontologique. Nécessité ne signifie pas qu'une chose passée une fois à l'état d'acte devra *toujours* être actualisée — cela signifierait la renonciation complète à la possibilité en général, cela signifierait que nous nous mouvons dans un monde d'Actuels et d'Impossibles, sans rien d'autre. Nécessité veut dire qu'une chose sera appelée à l'existence en présence de toutes les conditions qui ont déterminé son existence auparavant. Mais c'est là la Possibilité Ontologique : *l'actualisation d'une chose dès que les conditions requises pour son actualisation sont toutes présentes,* ou que les autres empêchant cette actualisation sont éliminées. Pour user de la terminologie aristotélicienne : si la cause efficiente survient, l'Etre est actualisé ; pourvu que nous nous souvenions toujours, naturellement, du caractère ontologique du concept auquel nous avons affaire. Car dans l'ordre ontologique les Possibles sont seulement des Possibles et non des Actuels, en raison précisément de l'absence de ces conditions mêmes. En d'autres termes, si l'on élimine les formes de la Possibilité où ces conditions sont simplement *inconnues de nous* — c'est-à-dire, les Possibilités appartenant à l'ordre logique[2]) — il reste une classe de Possibles dont nous pouvons dire qu'*ils sont possibles, parce qu'ils peuvent être actualisés,* comme il est impliqué dans la définition (Il apparaît bien ici que la définition est plus qu'une simple tautologie !). Et ce sont les

1) *Rhet.*, 1418a, 3-5 : ὥστ' ἐκ τῶν γενομένων ἀνάγκη παραδείγματα λέγειν, ἡ δὲ περὶ ὄντων ἢ μὴ ὄντων, οὗ μᾶλλον ἀποδεικτίς ἐστι καὶ ἀνάγκη · ἔχει γὰρ τὸ γεγονὸς ἀνάγκην.

2) Ce sont d'après Waitz τὰ ἐνδεχόμενα à identifier avec les « choses problématiques » de Kant.

Possibles ontologiques auxquels manque la cause efficiente conduisant à l'actualisation. Evidemment, nous pouvons dire que l'apparition de cette cause transformera le Possible en Actuel ou en Etre Existant ; B suivra A ; mieux, B suivra nécessairement A. Ainsi, à mon avis, est impliquée la notion de nécessité dans celle de la Possibilité ontologique. Τὸ γὰρ δυνατὸν εἶναι ἐξ ἀνάγκης τὸ Β εἶναι, εἰ τὸ Α δυνατόν, τοῦτο σημαίνει, ἐὰν ᾖ τὸ Α καὶ ὅτε καὶ ὡς ἦν δυνατὸν εἶναι, κἀκεῖνο τότε καὶ οὕτως εἶναι ἀναγκαῖον (*Mét.* Θ, 4, 1047b, 27). Et plus clairement : ἀλλ' ἦν ἀδύνατον. ἔστω δὴ ἀδύνατον. εἰ δὴ ἀδύνατον [ἀνάγκη] εἶναι τὸ Β, ἀνάγκη καὶ τὸ Α εἶναι. Ἀλλ' ἦν ἄρα τὸ πρῶτον ἀδύνατον. Καὶ τὸ δεύτερον ἄρα κ. τ. λ.

Il est par là même admis, pour le moins, que l'Impossible implique certainement le Nécessaire[1]). Indirectement au moins le Possible reçoit la même qualification. Il est bon de noter ici le mode de raisonnement apodictique : l'emploi de ἐξ ἀνάγκης etc.... est significatif.

Ce concept de Possibilité ne dépend pas de la causalité ; le Principe de Raison Suffisante peut dériver l'Actuel du Possible par voie apodictique.

Les autres recherches touchant le problème de la Possibilité aristotélicienne doivent se concentrer autour de trois problèmes. L'un est relatif à la distinction réelle entre possibilité logique et possibilité ontologique. Comme nous l'avons vu, la distinction de Waitz ne saurait être poussée à fond ; l'usage de τὸ ἐνδεχόμενον[2]) dans le même sens que τὸ δυνατόν[3]) donne lieu à de sérieuses ambiguïtés. Il me

1) Voir aussi *Mét.* Θ, 4, 1047b, 14 : ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι, εἰ τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος εἶναι τοῦ Α καί τὸ Β ἀνάγκη εἶναι δυνατόν.

2) *Anal. Prior.*, I, 13, 32a, 18 :... λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον. Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν.

3) *Mét.* Θ, 3, 1047a, 24.

Consulter aussi :

MERCIER, *Métaphysique générale*. Louvain, 1923. — HAMELIN, *Le système d'Aristote*. Paris, 1920. — CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote*. Paris, 1915. — NOËLE MAURICE-DENIS, *L'Être en Puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1922.

semble, ainsi que je l'ai déjà exposé, que cette discrimina-fondamentale n'a pas été faite, ou du moins n'a pas été intentionnellement faite par Aristote. Le second problème consiste à se demander si c'est le Purement Réel ou si c'est l'Actuel qui est la base du Possible. L'Actuel bien entendu, et non le Purement Réel est considéré comme la base du Possible, ainsi que nous l'avons vu ; mais c'est à ce propos qu'Aristote n'est pas parfaitement clair quant à la propriété d'exister des essences, et pourrait paraître tourner au Platonisme s'il n'était interprété avec soin. Le troisième problème — et le plus important — est celui de la nécessité, en tant qu'impliquée dans la Possibilité. Il est important, en raison des questions de mécanique et de déterminisme qu'il implique et je me rends compte que l'on peut objecter bien des choses à la brève interprétation que j'ai présentée. La prédication, toutefois, est la fonction du concept de possibilité ; à cette fonction s'adapte l'interprétation donnée.

Dr. Stephen d'Irsay.

New-York.

XXI

LES PREMIERS LINÉAMENTS DU TRAITÉ DE LA SYNDÉRÈSE AU MOYEN AGE

La syndérèse est étudiée par les grands théologiens du milieu du XIIIe siècle en un traité spécial dont les cadres stéréotypés semblent témoigner d'une grande fermeté de tradition.

Il nous a paru intéressant de rechercher les origines des théories émises au sujet de la syndérèse et de retracer l'élaboration progressive du traité qui la concerne [1]).

C'est saint Jérôme qui a introduit le mot de « syndérèse » dans la littérature occidentale. Parmi les interprétations données des quatre êtres vivants de la vision d'Ézéchiel, le saint Docteur rappelle l'explication de certains philosophes platonisants :

« Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad

1) M. De Poorter, bibliothécaire de la ville de Bruges, a bien voulu nous envoyer les manuscrits de cette ville. M. Van Cauwenbergh, bibliothécaire de l'Université de Louvain, s'est chargé des démarches nécessaires en vue de la communication des manuscrits des bibliothèques de France. Mgr Pelzer nous a donné de précieux renseignements sur plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Vaticane. A tous, nous sommes heureux de présenter ici nos plus vifs remerciments.

hominem et leonem ac vitulum referunt... Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum « qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus » (Rom. VIII, 26). « Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est » (I Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur (I Thess. V, 23). Et tamen hanc quoque conscientiam, juxta illud quod in Proverbiis scriptum est : « Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit » (Prov. XVIII, 13), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire : « Facies meretricis facta est tibi, noluisti erubescere » (Jerem. III, 3) [1]).

Il a fallu citer le texte en entier : « autorité » incontestée, cette glose de Jérôme, reprise par Raban Maur [2]), a été étudiée dans ses moindres détails par les auteurs du moyen âge.

Elle suscitait, de fait, maints problèmes. C'est qu'en effet la syndérèse y est mise sur la même ligne que ces trois autres facultés : la raison, l'appétit concupiscible, l'appétit irascible : serait-elle donc, elle aussi, une faculté? Autre problème : l'on admettait, dans les écoles, la distinction, établie par saint Augustin, entre la « ratio superior « et la « ratio inferior » : en quoi la syndérèse se rapporte-t-elle à la « ratio superior » ? A côté de ces questions d'ordre psychologique, d'autres se posaient, d'ordre moral : si la syndérèse plane au-dessus des autres facultés pour corriger leurs errements, est-elle donc impeccable ? Quel est son rôle dans la vie morale? Quels rapports sou-

1) Hieronymi, *Commentarium in Ezechielem*, lib. I, cap. 1. P. L. t. 25, col 22.
2) Rabani Mauri, *Commentarium in Ezechielem* (anno 842), lib. I. P. L. t. 110, col. 508.

tient cette « scintilla conscientiae » avec la conscience morale ?

*
* *

Le mot de « scintilla conscientiae » entra dans la terminologie de l'École avant celui de « syndérèse ». Nous le trouvons au début du XIIe siècle, sous la plume d'ANSELME DE LAON.

Quels remèdes, se demande ce théologien, furent apportés au péché originel ? L'humanité, répond-il, reçut le secours de la Loi mosaïque ; plus tard, celui de la Loi nouvelle ; mais auparavant, elle avait été soumise au règne de la Loi naturelle. L'accomplissement des préceptes de celle-ci suffisait à réparer le désordre moral [1]). Mais bientôt la lumière de la loi naturelle « rationis scintillula » s'obscurcit par les péchés, au point que peu d'hommes restèrent fidèles au vrai Dieu [2]) : la loi mosaïque devenait ainsi nécessaire pour faire revivre la loi naturelle au cœur de l'homme [3]).

Nous retrouvons cette théorie chez un des premiers commentateurs du Décret de Gratien, le canoniste RUFINUS entre 1157 et 1159) [4]).

Entretemps, PIERRE LOMBARD (vers 1152) s'inspirant du

1) *Sententiae Anselmi*, éditées par BLIEMETZRIEDER, dans les « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », Band XVIII, Heft 2-3, Münster i. W., 1919, pp. 78-79.

2) « Latuit adeo illa rationis scintillula, que in homine reliqua fuerat, ut jam paucissimi restarent qui deum verum esse crederent ». *Ibid.*, p. 86.

3) « Scripta lex superaddita (est) ut et lex naturalis, que jam per peccatum extincta fuit in corde hominis revivisceret ». *Ibid.*, p. 92. Item, p. 94. — Même théorie dans les « Sententiae divinae paginae », attribuées au même Anselme de Laon par Bliemetzrieder, *loc. cit.*, pp. 35-38.

4) « Hoc igitur jus naturale peccante primo homine eo usque confusum est ut deinceps homines nichil putarent fore illicitum ; unde Apostolus : peccatum non imputabatur, cum lex non esset. Postmodum vero per decem precepta in duabus tabulis designata, jus naturale reformatum est, sed non in omnem suam plenitudinem restitutum... Et propterea evangelium substitutum est, ubi jus naturale in omnem suam generalitatem reparatur et reparando perficitur ». *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, édité par SINGER, Paderborn, 1902, p. 6.

texte de saint Jérôme, maintenait que l'homme, créé dans un état de rectitude morale, conserve malgré tout sa tendance native au bien : l'étincelle de la raison « scintilla rationis » l'incline au bien moral et l'éloigne du mal [1]).

Jusqu'ici toutefois, le mot « syndérèse » est inusité.

*
* *

C'est vers 1175 que le mot « syndérèse « apparaît, chez un des successeurs de Rufinus, le canoniste Simon de Bisiniano, et chez un des disciples du Lombard, le théologien Pierre de Poitiers [2]).

Simon de Bisiniano (entre 1173 et 1176) [3]) se demande ce qu'est le « jus naturale » dont parle Gratien au début de son Décret. Ce ne peut être la charité, répond l'auteur; car celle-ci n'existe que chez les bons; le droit naturel au contraire est inné au cœur de tout homme. Ce n'est pas davantage le libre arbitre, qui nous porte au mal comme au bien; car le droit naturel ne nous incline qu'au bien. Le droit naturel ne peut être autre chose que la raison, cette portion supérieure de l'âme, appelée « syndérèse » [4]).

1) « Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est; superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Caïn non potuit extingui, bonum semper vult et malum odit ». Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum*, lib. II, dist. 39 in fine, édition de Quaracchi, 1916, p. 517.

2) Nous avons cherché en vain le mot de syndérèse chez les auteurs suivants que nous estimons devoir être intercalés entre Pierre Lombard et Pierre de Poitiers : l'auteur de la « Summa Sententiarum » (P. L. t. 176), Robert de Melun (ms. 191 de la Bibliothèque communale de Bruges), l'auteur des « Glossae super Sententias » attribuées à tort ou à raison à Pierre de Poitiers (ms. lat. 14.423 de la Bibliothèque nationale de Paris); et Gandulphe de Bologne (édit. de Walter, 1924). Ce mot ne figure pas davantage dans la « Summa Abel » de Petrus Cantor (ms. 340 de l'école de médecine de Montpellier).

3) Cette date, ainsi que celle relative à Rufinus, est empruntée à Gillmann, cité par Brys, *De dispensatione in jure canonico*, Bruges, 1925, pp. 91-92.

4) « Nobis videtur quod jus naturale est superior pars anime, ipsa videlicet ratio, que sinderesis appellatur, que nec in Chaim potuit, scriptura teste, extingui. Cum autem sit natura, id est naturale bonum, delictorum meritis offuscari potuit, numquam extingui ». Ms. Bamberg, can. 38 (D. II, 20), fol. 2r, col. 1. — Qu'on

En même temps, Pierre de Poitiers (un peu avant 1176) développait la même idée. L'homme, écrit-il, est soumis à deux tendances contraires : l'une l'incline à aimer le bien et à détester le mal, et ce mouvement qui lui est donné par la nature persiste malgré toutes les déchéances morales; l'autre, au contraire, l'invite à délaisser les choses d'en haut pour s'attacher aux choses d'en bas [1]).

Or, ce geste naturel de répulsion à l'endroit du mal, Pierre de Poitiers l'attribue à la raison qui, en l'occurrence, s'appelle « syndérèse » [2]).

Et de la sorte, le théologien résout cette question d'ordre moral : la raison peut-elle pécher, c'est-à-dire consentir au mal? Sans doute, répond-il, la raison intervient dans le péché ; car sans l'acte rationnel de la délibération, la volonté ne peut réaliser le mal qu'elle convoite, et ainsi l'on peut dire que la raison consent au mal. Mais, d'autre part, c'est malgré la protestation de la raison, c'est-à-dire de la syndérèse, que la volonté se porte au mal, et en ce sens la raison ne consent nullement au péché. C'est le cas

ne s'étonne pas de voir la syndérèse assimilée, par un canoniste, au « jus naturae ». La loi naturelle a été présentée par Anselme de Laon, non comme une contrainte qui entrave la marche de l'humanité, mais comme un secours qui devait faciliter à celle-ci la pratique du bien moral. Or, cette même idée pénétrait la définition que Rufinus donnait du droit naturel : « Est naturale jus vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium ». *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus, op. cit.*, p. 6. Il suffisait à un successeur de Rufinus, Simon de Bisiniano, d'avoir lu le texte de saint Jérôme pour rattacher le « jus naturae » à la syndérèse qui remplissait le même rôle.

1) « Duo motus sunt in homine : unus qui naturalis est et a natura datur homini quo naturaliter movetur ad diligendum Deum et odiendum malum. Nemo enim adeo malus est qui non naturaliter bonum diligat et malum odio habeat, quia etiam in Cain non potuit extingui illa scintilla rationis. Est alius motus in homine quo, relicta caelestium lege, homo se terrenis subjicit et in eis delectatur ». Petri Pictaviensis, *Sententiarum libri quinque*, lib. 2, cap. 14, P. L. t. 211, col. 992-993.

2) « Ratio semper recalcitrat, semper contradicit et judicat malum non esse faciendum. Nullus enim adeo malus est quin ratio ejus conscientiam remordeat, dictans hoc esse malum et illud. Haec est enim illa scintillula rationis quae etiam in Chain non potest extingui, quae a Graecis dicitur synderesis ». *Ibid.*, lib. 2, cap. 21, col. 1030A.

d'un jeune homme conduisant un aveugle qui veut, malgré les objurgations de son guide, s'aventurer dans un chemin rocailleux. Si l'aveugle tombe, c'est à la fois grâce au guide qui le conduit, et malgré ce même guide qui lui déconseille de s'engager dans cette voie [1]). Les mots n'y sont pas encore, mais la distinction s'annonce entre la raison délibérée qui consent au péché et la raison naturelle ou syndèrèse qui proteste contre le mal.

La syndérèse apparaît encore chez un auteur qui nous semble contemporain de Pierre de Poitiers et dont l'œuvre est contenue dans le ms. Vat. Palat. lat. 328.

Après avoir rappelé avec le Lombard que la faute grave requiert le consentement de la raison, l'auteur s'objecte la glose de Jérôme tendant à prouver que la syndérèse, identifiée par notre anonyme avec la raison, ne peut pécher et dès lors ne consent jamais au mal. — La raison, répond-il, consent au mal par là même que, pouvant empêcher le consentement de la volonté, elle le permet. Quant à la syndérèse, il faut maintenir, avec la Glose de Jérôme, qu'elle résiste au mal en ce sens qu'elle ne l'approuve jamais; mais l'on accordera qu'elle se laisse entraîner à y consentir et à en jouir.

« Superius ostensum est quod ratio consentit peccato et per rationis consensum consummatur in nobis mortale peccatum. Sed contra [rium] videtur posse probari. Dicit enim : voluntatis non est nisi velle ; sic etiam rationis non est nisi discernere et judicare quid sit bonum, quidve malum ; ipsa autem ratio ita judicat quid sit bonum, quidve malum in malo homine, sicut et in bono, et quandoque plus in malo quam in bono facit. Ergo ipsa ratio facit quod suum est et quod facere debet. Ergo non peccat ; ergo ipsa non consentit mortali peccato. Idem etiam probatur ex auctoritate Jeronymi super illum locum ubi dicit Ezechiel se vidisse quattuor animalia. Ait enim : per tria animalia scilicet hominem, vitulum et leonem significantur tria genera peccatorum vel vitiorum in quibus

1) *Ibid.*, col. 1030B.

includitur omne mortale peccatum. Quicquid enim in mundo est aut est concupiscentia oculorum aut concupiscentia carnis aut superbia vite. Aquila vero significat sinderesim id est superiorem hominem, que etiam in Cain extincta non est, numquam se miscentem tribus, sed ipsa semper errantia corrigentem. Ecce dicit quod ratio non miscet se tribus id est vitiis et peccatis. Sic igitur non consentit mortali peccato. Item. Peccatum fit per rationem sive ex ratione. Sed omne quod fit ex ratione, rationabiliter fit. Quicquid autem rationabiliter fit, rationabile et bonum est. Igitur peccatum ex ratione non fit. Propter hec inconvenientia, dicunt quidam quod ratio non consentit peccato, sed ideo dicitur consentire quia voluntas que est comes rationis, peccato consentit. Superius enim dictum est quod ipsa mens, scilicet ratio non tantum continet in se cognitionem sed etiam dilectionem sive voluntatem. Nos vero dicimus quod ipsa ratio non tantum dicitur consentire quia voluntas que est ejus comes consentit, sed quia permittit consentire, cum prohibere posset. Unde Salomon : memorare fili mi novissima tua et in eternum non peccabis. Novissima duo sunt eterna ; scilicet dampnatio et eterna beatitudo. Si ergo ipsa ratio instanter proponeret eterna premia et penam eternam que peccato consequitur, numquam homo declinaret ad mortale peccatum. Ostensum est superius quod ratio consentit peccato. Hoc idem ostendit Augustinus dicens : non potest peccatum vel cogitandum suaviter vel perpetrandum efficaciter in mente decerni, nisi summa mentis intentio penes quam potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi male actioni cedat. Ecce dicit quod ratio consentit peccato. Quod ergo Jeronymus superius dixit quod sinderesis id est ratio numquam se miscet tribus peccatis, intelligendum est per approbationem, quamvis miscet se per consensum et delectationem. Quod autem dictum est : peccatum fit ratione, ergo rationabiliter, prima sic distinguitur : peccatum fit ratione, id est peccatum fit per consensum rationis et delectationem, verum est ; sed fit ratione id est rationabiliter, falsum est ». Ms. Vat. Palat, lat. 328 fol. 32^{v}, col. 1-2 [1]).

1) L'auteur, on le voit, contrefait l'interprétation donnée par saint Jérôme : celui-ci oppose la syndérèse à des facultés, nullement à des péchés. Cette erreur ne sera d'ailleurs reprise par aucun auteur dans la suite. L'on aura remarqué la première objection soulignant que la raison ne peut être inculpée, puisqu'elle n'a fait que son devoir : « facit quod suum est ». Je note que cette même objection avait déjà été faite par Robert de Melun dans ces mêmes termes : « nec aliquid agit nisi quod suum est ». (Ms. 191 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 180^{r}, col. 1 in medio) ; mais la réponse de notre auteur ne s'inspire pas de

Voilà donc le mot de syndérèse introduit à la fois chez les canonistes et chez les théologiens.

Mais les premiers ne le reçurent point [1]), et les seconds ne montrèrent aucun empressement à l'accueillir. On le retrouve sans doute chez Maître MARTINUS [2]) qui d'ailleurs reproduit servilement l'exposé de Pierre de Poitiers; mais il reste étranger à Simon de Tournai [3]) et à Prévostin de Crémone [4]). On ne le retrouve qu'incidemment dans PIERRE DE CAPOUE [5]).

celui-ci : nous la trouvons au contraire, en substance, chez Simon de Tournai (ms. lat. 14.886 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 30v, col. 1). — LANDGRAF *(Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, p. XVIII), attribue ces « Excerpta sententiarum » à Udo. Le savant auteur aura sans doute pu confronter le ms. cité avec d'autres mss., cités par DENIFLE *(Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 589, note 2), dont l'un porte le titre : « Incipiunt sententie Vdonis ». — A quelle date convient-il de placer cet auteur ? Il serait aisé de prouver que cet auteur dépend des « Glossae super Sententias » attribuées universellement à Pierre de Poitiers : il suffit de comparer ce dernier ouvrage (ms. lat. 14.423, Paris, fol. 45r, col. 1-2), avec le ms. cité Palat. lat. 328, fol. 32r, col. 1, pour se convaincre que celui-ci a copié les « Glossae ». D'autre part, il est certain que Pierre de Poitiers, dans ses *Sententiarum libri quinque* (P. L. t. 211, col. 1025C-1026A), utilise les « Glossae super sententias » puisqu'il en cite tout un passage sous le nom de « quidam » (ms. lat. 14.423 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 45r, col. 1-2). Les « Sententiae » de Pierre de Poitiers seraient-elles à leur tour tributaires de l'auteur contenu dans le ms. 328 cité de la Bibliothèque Vaticane ; ou le contraire serait-il vrai ? La comparaison des deux textes insinue plutôt que ce sont là deux contemporains, indépendants l'un de l'autre.

1) Nous n'avons rencontré le mot de syndérèse, ni chez Sicard de Crémone (ms. Bamberg, can. 38, D. II, 20, fol. 113), ni dans la « Summa Lipsiensis » (ms. 986 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, fol. 3), ni chez Huguccio de Ferrare (ms. lat. 3892 de la Bibl. nationale de Paris, fol. 1), du moins aux endroits où ces Décrétistes parlent du « jus naturae ».

2) Ms. lat. 14.556 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 301r, col. 1 circa finem. Maître Martinus dépend aussi de Simon de Tournai dont il copie littéralement plusieurs passages ; mais nous n'avons remarqué, chez lui, aucun emprunt à Prévostin de Crémone ni à Etienne de Langton ; nous sommes ainsi invités à le placer à la fin du XIIe siècle.

3) *Disputationes magistri Symonis Tornacensis*, dans ms. 193 de la Bibliothèque de la ville de Bruges. *Summa* du même auteur, dans ms. lat. 14.886 de la Bibliothèque nationale de Paris.

4) Ms. 239 de la Bibliothèque de Bruges.

5) « Nec dicitur ratio consentire eo quod credat esse faciendum ; imo semper reclamat et dictat non esse faciendum. Nam illa superior scintilla rationis que

*
* *

Nous trouvons pour la première fois un exposé sur la syndérèse dans le ms. lat. 14.556 de la Bibliothèque nationale de Paris, intitulé : « Summa Magistri Stephani Cantuariensis archiepiscopi ». L'auteur ici désigné n'est autre qu'Etienne Langton († 1228), professeur à l'Université de Paris avant sa promotion, en 1206, à l'archevêché de Cantorbéry et au cardinalat [1]).

L'historien rencontre ici un problème délicat : plusieurs manuscrits, en effet, portent ce nom célèbre, mais renferment des œuvres très différentes, et quant à la répartition des questions et quant à la doctrine proposée [2]).

Nous sommes porté à croire que l'œuvre authentique d'Etienne Langton est contenue, non dans ce ms. 14.556, mais dans le ms. 16.385 de la Bibliothèque nationale de Paris, et le ms. lat. 4297 de la Bibliothèque Vaticane, attribué par Grabmann à un certain B. de Lang [3]).

Or, le ms. 16.385 ne dit mot de la syndérèse.

sinderesis a Jeronymo vocatur nec etiam in Chayn, imo nec in diabolo potuit extingui ; sed quia per delectationem illam quasi corrupta non cohibet eam cum possit, sicut quis diceretur consentire latroni, si non cohibet eum cum posset, non quod crederet esse furandum ». Ms. lat. Vat. 4304, fol. 22r, col. 2.

1) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, 1889, p. 99, note 1.

2) Le R. P de Ghellinck a donné à ce sujet des notes du plus haut intérêt : *La Somme théologique d'Etienne Langton*, dans les « Recherches de science religieuse », t. 4, 1913, pp. 255-262.

3) La rencontre fortuite d'une référence nous a conduit à cette opinion. Dans ses « Questiones super quatuor libros sententiarum », Roland de Crémone (1229-1230) se pose la question classique : « utrum furiosus peccet ». Et après avoir répondu négativement, il poursuit : « Tamen quidam magistri volunt dicere quod furiosus peccat occidendo hominem, si per culpam suam incidit in furiam, et secundum peccatum per quod incidit in furiam, mensurabuntur alia peccata, ut si fuerit veniale per quod inciderit in furiam, erunt omnia alia venialia ; si autem fuerit mortale, erunt omnia alia mortalia. In hac opinione fuit Cantuariensis, in qua nos non sumus, cum sine motu liberi arbitrii, non sit peccatum » Ms. 795 (ancien 439) de la Bibliothèque Mazarine de Paris. Il se fait heureusement que la même question est traitée dans les mss. 14.556 et 16.385 cités plus haut. Or, voici la réponse qu'y apporte l'auteur du ms. 16.385 : « Responsio. Si ex culpa sua sic incidit hic in furiam, et ille in pollutionem, uterque peccavit ; et si culpa

Au contraire, l'auteur de la « Summa » rapportée au ms. 14.556 a, au sujet de la syndérèse, des considérations qui valent d'être relevées [1]).

fuit venialis, non peccat nisi venialiter. Si mortalis, mortaliter ». Ms. 16.385, fol. 73r, col. 2 circa finem. Voici, au contraire, la réponse de l'auteur du ms. 14.556 : « Alia opinio dicit, cui adheremus, quod furiosus quandoque peccat et etiam ille qui non habet dilucida intervalla ; quia constat de illo qui habet intervallum, quod peccat. Sed distinguendum est : aut in caritate cadit in furorem, aut extra caritatem. Si in caritate, aut ex culpa, aut sine culpa. Item, si ex culpa, aut ex culpa nullo [modo] dimissa quoad reatum... ». Ms. 14.556, fol. 215v, col. 1. Ce début de réponse suffit à montrer que cette solution, beaucoup plus nuancée que la précédente, n'est pas celle que Roland de Crémone avait en vue quand il citait l'opinion d'Etienne Langton La réponse précédente, au contraire, est bien la même que celle que Roland attribuait à l'archevêque de Cantorbéry.

Ce témoignage d'un professeur de Paris, écrivant une trentaine d'années après le professorat d'Etienne Langton nous porte à croire que c'est le ms. 16.385 qui contient l'œuvre authentique de celui-ci. Or, s'il en est ainsi, nous pouvons conclure que B. de Lang, l'auteur de la *Summa* conservée dans le ms. lat. 4297 de la Bibliothèque Vaticane n'est autre qu'Etienne Langton. Voici l'incipit de ce ms. : « Incipit summa magistri B. de Langs. qua queritur utrum homo possit resurgere a tanta caritate a quanta cecidit » (fol. 1r). Comme nous l'écrit Mgr Pelzer, le signe d'abbréviation en suscription et le point qui suit le *g* indiquent que le mot « lang » est abrégé. Or, tandis que le ms. 14.556 commence par ces mots : « Latria est cultus soli Deo sive creatori exhibendus ; dulia est cultus creature exhibendus » (fol. 165r), le ms. 16.385 débute comme le ms. lat. 4297 du Vatican : « Incipit Summa magistri Stephani de Longuotona, queritur utrum homo possit resurgere in tanta caritate a quanta cecidit » ; l'explicit est le même aussi dans les deux manuscrits : « Sed ipse non deest martyrio ; petit ergo pie etc. ut Deus det ei » (ms. 16.385, fol. 117r) ; « sed ipse non est de martyrio. Petit ergo pie etc. ut Deus det ei » (ms. Vat. 4297, fol. 100v, cité par Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, p. xiv). Landgraf, *op. cit.*, pp. 38-40, cite un long texte du ms. Vat. 4297, fol. 12, qui se retrouve « ad litteram » dans le ms. 16.385, fol. 16r. Le même auteur, dans son étude *Partes animae norma gravitatis peccati*, dans « Bohoslovia », t. II, 1924, p. 111, cite un texte du ms. Vat. 4297, fol. 84, que l'on retrouve en toutes lettres dans le ms. 16.385, fol. 87r, col. 2. Le R. P. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine*, 1926, p. 181, note 1, cite un texte du ms. Vat. 4297, fol. 3r, qui est littéralement le même que dans le ms. 16.385, fol. 6r. Les indications que donne Mgr Grabmann au sujet du ms. Vat. 4297 *(Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, 1911, pp. 500-501), correspondent en tous points à ce que l'on trouve dans le ms. 16.385. Aucun doute ne peut donc subsister : le ms. Vat. 4297 donne le même texte que le ms. 16.385 ; et si celui-ci représente la « Summa » d'Etienne Langton, il faudra en dire autant de celui-là. — Nous n'avons fait qu'effleurer le problème que soulève la « Summa » d'Etienne Langton. Nous espérons reprendre ultérieurement la question.

1) Le texte de ce ms. est très défectueux : maintes phrases sont inintelligibles. Mais nous avons le moyen d'y remédier en partie. Comme nous le prouverons à

Notre auteur parle de la syndérèse, d'abord à propos du libre arbitre, ensuite dans une question qu'il lui consacre spécialement [1]).

Trois facteurs, aux yeux de notre anonyme, interviennent dans la vie morale : l'appétit inférieur, la raison et la syndérèse. L'appétit inférieur incite la raison au mal ; la syndérèse, au contraire, l'incline au bien [2]) ; entre ces inclinations antagonistes, la raison doit, comme un arbitre, juger de ce que lui suggèrent ses deux conseillères ; et la liberté de cet arbitrage « libertas arbitrii » consiste précisément en ce que la raison désigne elle-même à la volonté la direction à prendre [3]).

l'instant, l'auteur de cette « Summa » est le « magister » cité couramment par Godefroy de Poitiers, professeur à Paris vers 1225. En collationnant le ms. 14.556 avec le ms. lat. 15.747 de la Bibliothèque nationale de Paris, contenant l'œuvre de Godefroy de Poitiers, nous arrivons à des résultats satisfaisants.

1) Notons cette nouvelle irrégularité dans le ms. 14.556. Il est d'abord question de la syndérèse, fol. 251^{v}, col. 2, et ensuite du libre arbitre, à partir du fol. 252^{r}, col. 1. Or, deux fois dans le texte relatif au libre arbitre (fol. 252^{r}, col. 1 in fine et fol. 252^{r}, col. 2 in fine), l'auteur annonce qu'il parlera plus tard de la syndérèse « plenius patebit infra » ; « de sinderesi infra plenius dicetur », alors que la syndérèse a été traitée au fol. précédent. Le copiste a donc interverti l'ordre des questions.

2) « Sicut fomes peccati se habet ad vim concupiscibilem, quia semper movet ad malum, ita ex parte rationis valet synderesis ad vim rationalem, quia semper movet ad bonum ; unde e contrario modo respiciunt se fomes peccati et sinderesis. De sinderesi infra plenius dicetur ». Ms. cité 14.556, fol. 252^{r}, col. 2 in fine.

3) « Moventur hoc ordine vires anime. Primo in sensualitate nascitur motus et concupiscit vis concupiscibilis. In isto motu resuscitatur ratio et movet eam sensualitas ad malum, et tunc sicut dicitur in sententiis serpens suggerit mulieri ut comedat. Est autem quedam superior scintilla rationis, sicut dicit Jeronymus super Ezechielem, que est super tres vires anime, quam Greci vocant sinderesim, que scintilla conscientie in Chaym non est extincta, per quam victi voluptatibus vel furore, ipsaque rationis interdum decepti similitudine nos peccare sentimus. Qualiter hec auctoritas Jeronymi sit intelligenda, plenius patebit infra. Interdum autem hoc manifestum est quod ex illa scintilla est quod hominem peccantem remordet conscientia. Ista movet hominem ad bonum. Sic ergo vis concupiscibilis superius (*lire :* inferius) movet hominem ad malum ; superius autem nulla (*lire :* illa) scintilla conscientie movet hominem ad bonum. Ratio autem que in medio constituta est tamquam arbiter, judicat de hoc quod suggerit sensualitas et de hoc ad quod movetur (*lire :* movet) sinderesis ; et in hoc consistit libertas arbitrii quod ratio designat voluntatem vel ad hoc vel ad illud ». Ms. cité, fol. 252^{r}, col. 1-2.

La syndérèse, poursuit notre auteur dans la question qu'il lui consacre, est cette partie de la faculté rationnelle qui, de sa nature, nous porte à répudier le mal moral : « quedam vis qua homo naturaliter detestatur malum et est pars vis rationalis ».

Deux questions préoccupent notre théologien : la syndérèse peut-elle s'éteindre ? la syndérèse peut-elle mériter et démériter ?

Les démons ne peuvent plus se porter au bien. Ne faut-il pas en conclure que la syndérèse est éteinte en eux ? — Il est accidentel à la syndérèse de nous incliner au bien ; son rôle essentiel est de réprouver le mal ; et ce rôle, la syndérèse continue à l'exercer chez les réprouvés. En ceux-ci, la syndérèse est éteinte à la manière d'un flambeau qui ne luit plus, mais qui n'en subsiste pas moins.

L'on dira peut-être : La concupiscence peut être éteinte en des êtres privilégiés; pourquoi la syndérèse ne pourrait-elle être éteinte chez des êtres particulièrement dépravés ? — La différence est grande : la concupiscence n'est pas naturelle à l'homme, puisqu'elle corrompt les qualités naturelles de celui-ci; la syndérèse, au contraire, est de l'essence même de la nature humaine et donc ne peut être détruite.

Autre question : La syndérèse peut-elle mériter et démériter ? — Non. Car pour être méritoire, un acte doit provenir d'un mouvement délibéré du libre arbitre. Or, la syndérèse n'est pas soumise au libre arbitre.

On pourrait objecter : La raison pèche quand elle est négligente à rejeter le mal; pourquoi la syndérèse ne pècherait-elle pas, quand elle néglige d'inviter au bien ? Ensuite, saint Jérôme dit que la syndérèse a pour fonction de redresser les errements des autres facultés : elle pèche donc, si elle néglige cet office. D'ailleurs, le même Docteur dit explicitement qu'il arrive à la syndérèse de déchoir de son rang. Une dernière difficulté : Quelqu'un croit de bonne foi à la bonté morale d'un acte qui, en fait, est défendu ; il néglige de faire cet acte, et sa conscience lui

en fait reproche. Cette voix de la conscience est le fait de la syndérèse ; celle-ci peut donc se tromper.

A ces objections, la réponse est aisée : le remords de la conscience n'est pas l'œuvre de la syndérèse, mais de la raison. La syndérèse reste dans les généralités, la raison descend jusque dans le détail du cas concret ; or, c'est au sujet de celui-ci que s'éveille le remords de la conscience ; par là même, c'est la raison, et non la syndérèse, qui est responsable des négligences apportées dans la vie morale. Quant aux textes de saint Jérôme, ils signifient uniquement que la syndérèse déchoit de son rang par le fait que, malgré ses répugnances, s'accomplit l'acte qu'elle réprouve.

En résumé, la syndérèse est une puissance d'ordre rationnel qui, de sa nature, répudie le mal et survit à toutes les déchéances. Etant supérieure à la raison et au libre arbitre, elle n'est aucunement responsable du bien ou du mal moral qui s'accomplit par l'homme.

Notre auteur rejoint, on le voit, la ligne de pensée de Pierre de Poitiers. La différence qui les sépare se réduit à une question de mots. Celui-ci, dans son exposé du moins, identifiait raison et syndérèse, parce que la raison, dans sa terminologie, désigne toute la faculté rationnelle. Notre anonyme ne songe nullement à exclure la syndérèse de la partie rationnelle, mais il la distingue du libre arbitre : l'activité de celui-ci est méritoire, parce qu'elle est délibérée ; au contraire, le mouvement de la syndérèse est sans mérite, parce qu'il est naturel.

Nous publions le texte de la question « de synderesi » tel que nous le livre le ms. 14.556. « Jeronymus dicit quod in nullo vivente extincta est sinderesis, nec etiam in Chaym, sed in diabolo et dampnatis est extincta. Et est quedam vis qua homo naturaliter detestatur malum, et est pars vis rationalis. Contra. Substantiale est sinderesi esse [*s. ent.* : anime] ; ergo, manente subjecto, manet, ergo est in diabolo et dampnatis, non ergo extinguitur. Solutio. Accidentale est sinderesi persuadere bonum. Unde tunc quando non facit hoc, dicitur extingui ; in dampnatis ergo est sic extincta,

sicut candela et licet sit extincta [*suppléez* : tamen remanet]. Contra. In beata virgine, fomes peccati non fuit post conceptionem domini ; ergo a simili sinderesis non est in dampnato post dampnationem. Solutio. Magister in sententiis dicit quod fomes fuit in Maria post conceptionem, sed adeo debilitatus quod ea peccare non posset, et secundum hoc idem est de fomite et sinderesi. Vel dicitur quod non fuit in ea. Nec est simile quod inducit, quod [*lire :* quia] sinderesis est de substantialibus, sed fomes non naturalis [?] est, imo corruptio naturalium ; et cum unum manet, reliquum non. Item. Cum sinderesis non subsit libero arbitrio, non movetur motu ejus. Sed contra. Sicut se habet primus motus ad malum opus, sic sinderesis ad bonum. Sed primus motus est peccatum. Ergo motus sinderesis est vel potest esse meritorius. Responsio. Dicit magister quod ad esse peccati non exigitur discretio, sed sufficit genus operis ; sed ad esse meriti exigitur discretio id est liberum arbitrium. Et ideo motus sinderesis non est meritorius, quia non est ex libero arbitrio. Item. Nonne vis concupiscibilis appetit bonum ; quare non erit meritorius motus, si caritate formetur ? Et tamen non est liberum arbitrium. Item. Motus rationis, nonne est meritorius, quia ibi est sal [*c'.-à.-d.* discretio] ; tamen videtur quod sit liberum arbitrium. Et motus vis concupiscibilis est meritorius, quia non est sine sale. Item. De ratione dicitur quod peccat duobus modis, omittendo ut quo [*lire :* quando] discernit malum et non resistit vel quando consentit, et agendo, ut quando decipitur et non advertitur esse malum quod eligit. Sinderesis vero non peccat nec meretur. Contra. Sicut rationis est discernere bonum, ita sinderesis est persuadere bonum. Sed ratio peccat, quia negligenter detestatur malum. Ergo et sinderesis similiter quia negligenter persuadet bonum. Item. Iste habet sapientiam supernorum ; hoc non est ex ratione, quia ratio non extendit se usque ad superna Ergo ex sinderesi. Sed talis motus meritorius. Et sinderesis meretur. Si dicat quod talis motus [*suppléez :* non] est meritorius. Contra. Sapientia et scientia sunt diversa dona. Sapientia non est de celestibus. Ergo sapientia habet motum ex aliqua vi. Non ex ratione, quia ratio ad hoc non extendit se. Ergo ex sinderesi. Et ita aliquis motus ex sinderesi est meritorius. Item Jeronymus super Ezechielem dicit : sinderesis est caput aquile se tribus aliis viribus anime non commiscentem, sed errata corrigentem. Si ergo errata corrigit, dissuadet malum. Si ergo negligit corrigere vel dissuadere malum, quare non peccat sicut ratio ? Item. Jeronymus de sinderesi : quando [*lire :* quandoquo] precipitatur et movetur de loco suo. Ergo quandoque peccat. Item. Sit quod iste credat fornicatio-

nem esse bonam et remordeat eum conscientia sua quod non fornicatur. Ergo sinderesis persuadet malum, quia detractio [sic] redarguit eum. Ergo peccat vel errat. Solutio ad ultimum primo. Magister dicit quod sinderesis attenditur in genere et bonum persuadet et malum dissuadet in genere, non descendendo ad specialia. Unde quod conscientia remordet eum de fornicatione, pocius est ex errore rationis quam ex sinderesi. Et tunc dicitur precipitari sinderesis quando opus quod dissuadet in genere, fit. Similiter dico quod sinderesis non detestatur malum principaliter, sed incitat ad bonum. Sed ratio hoc efficit, quia peccat si negligenter agat. Dicitur ergo errata corrigere quia movet ad bonum et [*ici un blanc d'un ou deux mots*] remordet conscientiam hominis. Ad aliud de dono sapientie non respondeo ad presens ». Ms. cité, fol. 251^{v}, col. 2 [1]).

*
* *

Godefroy de Poitiers fut le collègue de Guillaume d'Auxerre à l'Université de Paris [2]). L'absence totale d'allusions aux théories nouvelles proposées par celui-ci au sujet de la syndérèse, la manière de traiter les questions, très voisine de celle d'Etienne Langton et de l'auteur étudié ci-dessus, portent à croire que, si la « Summa »

1) Comme on l'aura remarqué, nous n'avons pu utiliser tout le texte, tant certains passages sont corrompus. — A côté du « Magister in sententiis », on trouve cité deux fois ici « Magister » qui a suggéré les réponses à notre auteur. Quel est-il ? Ce ne peut être le Lombard ; celui-ci n'a pas étudié la syndérèse. Nous n'avons pu l'identifier jusqu'à présent.

2) Dans une lettre que, le 6 mai 1231, Grégoire IX adressait au Roi de France, ces deux théologiens sont cités avec honneur : « dilectos filios magistros Gaufridum Pyctavensem et Willermum Autisiodorensem, qui vita, scientia et doctrina preclari... ». Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 145. — La « Summa » de Godefroy de Poitiers est conservée entre autres dans le ms. 220 de la Bibliothèque de la ville de Bruges, sous le titre de « Summa Guillelmi Parisiensis », dans le ms. 121 (n° moderne 2955) de la Bibliothèque de la ville d'Avranches, et dans le ms. lat. 15.747 de la Bibliothèque nationale de Paris. Sur la feuille de garde du ms. d'Avranches, on lit cette inscription du xiiie siècle : « Summa Ga. Pictavensis ». Le ms. de Paris débute comme suit : « Incipit Summa magistri Galfridi Pictavensis » ; mais ce ms. omet des parties assez notables de l'œuvre de Godefroy et, à partir du fol. 98^{r}, présente un texte assez différent de celui d'Avranches. Nous espérons reprendre ultérieurement l'examen de la Somme de Godefroy de Poitiers.

de Godefroy n'est pas antérieure à celle de Guillaume d'Auxerre, elle en est en tout cas indépendante.

Godefroy se rattache intimement, pour notre question, à l'auteur de la « Summa » conservée dans le ms. 14.556 étudié plus haut ; c'est celui-ci qui est, à n'en pouvoir douter, le « magister », nous pourrions dire : l'auteur manuel que Godefroy avait sous les yeux en rédigeant son cours sur la syndérèse.

Godefroy suit donc de près le texte du maître, se contentant de reprendre ses solutions.

Il est cependant un point où il s'en sépare. Ne peut-on mériter par la syndérèse ? Aux yeux de notre théologien, la réponse affirmative s'impose. Qu'on ne dise point : Pas de mérite, sans consentement du libre arbitre : or la syndérèse est indépendante de celui-ci. — Il y a deux espèces de consentements : l'un est actuel ; l'autre, habituel. Or, celui-ci suffit pour garantir le mérite. Nous sommes, en effet, responsables de ce que nous faisons pendant le sommeil, si nous en avons posé la cause à l'état de veille. Le consentement n'est sans doute pas actuel ; mais puisque notre attitude pendant le sommeil est conforme aux sentiments que nous avons à l'état de veille, l'on peut dire que le consentement est habituel. Dans le même sens, poursuit Godefroy, le mouvement de la syndérèse est méritoire, parce que le libre arbitre y consentirait, si l'homme délibérait.

Mais, dira-t-on, comment peut-on faire dépendre la syndérèse du libre arbitre, puisqu'elle lui est supérieure ? — Pourquoi un père ne pourrait-il être dirigé par son fils ? Pourquoi, dès lors, la syndérèse ne pourrait-elle se laisser diriger par le libre arbitre ? La syndérèse pourra donc mériter, si elle obéit aux directives de la raison.

L'on insistera : toutes les « autorités » répètent à l'envi que la syndérèse ne pèche jamais, qu'elle proteste sans cesse contre le mal. — Cela reste vrai, répond l'auteur : la syndérèse proteste toujours contre ce qu'elle sait être le

mal ; la syndérèse ne fera jamais ce qu'elle sait être péché. Mais il reste que la syndérèse n'est pas infaillible : elle peut pécher par ignorance ; il est des points, dans les articles de foi relatifs à la Trinité, que seule la syndérèse peut atteindre ; certains cependant s'y sont trompés, tel Arius.

Nous citons le texte intégral de Gaufridus de Poitiers relatif à la syndérèse ; l'on y verra sa dépendance manifeste à l'égard de l'auteur contenu dans le ms. 14.556 cité plus haut. « Synderesis est vis anime que detestatur malum, et in nullo extincta est. Dicit Jeronymus : nec etiam in Chaym. Sed in dampnatis et in diabolo extincta est. Contra. Synderesis est substantialis anime. Ergo manente anima, non potest non esse. Ergo est in diabolo et in dampnatis. Solutio. Dicit magister quod accidentale est sinderesi persuadere bonum, et quando non facit hoc, dicitur extingui ut in dampnatis, et ita extincta est sicut candela extinguitur quando non lucet et tamen remanet. Contra. In gloriosa virgine post conceptionem non remansit fomes. Ergo a simili in dampnatis non remanet sinderesis, cum sit extincta in illis, sicut fomes in virgine. Dicimus quod non est simile quia fomes accidentalis est anime. Non enim est de naturalibus, cum faciat ad corruptionem ; nullum enim naturale facit ad corruptionem ; quare potest desinere esse, subjecto manente ; quod non potest substantiale quod est synderesis. Item. Motus vis concupiscibilis est demeritorius ; ergo motus synderesis est vel potest esse meritorius. Solutio. Ad hoc quod demeritum sit, non exigitur nisi genus peccati ; sed ad hoc quod meritum sit, exigitur motus liberi arbitrii. Sed iterum. Motus vis concupiscibilis potest esse meritorius, et motus rationis, similiter et motus irascibilis. Ergo eodem modo, sinderesis. Solutio. Ad hoc posset dici quod nullus motus est meritorius nisi subjaceat libero arbitrio penes quod principaliter attenditur meritum vel demeritum. Cum ergo motus aliarum virium subjaceant libero arbitrio, possunt esse meritorii vel demeritorii. Sed sinderesis non subest libero arbitrio, quia superiora non subsunt inferioribus ; quare motus ejus non est meritorius vel demeritorius. Dicit enim dominus in lege : in sacrificio omni, pones sal, id est discretionem. Sed sine illa non sunt motus inferiorum virium preter primos motus ; quare sunt meritorii vel demeritorii ? Item. Si vis irascibilis negligenter detestatur malum, peccat. Ergo, eadem ratione, si sinderesis persuadet bonum negligenter, peccat. Solutio. Ad hoc respon-

det magister quod tantum singularia meritoria sunt vel demeritoria. Unde tantum ille vires que attenduntur circa singularia sunt meritorie vel demeritorie. Sed sinderesis non attendit singularia, imo tantum generalia : persuedet enim bonum in genere, numquam descendendo ad singularia. Sed iterum objicitur. Motus sapientie attenditur circa sinderesim : nulla enim vis negotiatur circa trinitatem nisi sola sinderesis. Sed donum sapientie negotiatur circa sinderesim. Ergo situm est in sinderesi. Ad hoc non solvit magister. Sed sine prejudicio melioris sententie, si sequerer ejus viam, dicerem quod donum sapientie non est situm in sinderesi, sed in ratione : illa enim habet duas partes : unam secundum quam contemplatur celestia, et aliam secundum quam contemplatur terrena, et quantum ad primam partem, donum sapientie situm est in illa. Item. Dicit Jeronymus : sinderesis est caput aquile quod numquam se tribus viribus connectit, sed errata corrigit. Ergo cum suum sit errata corrigere, si negligenter corrigat, peccat. Ergo sinderesis peccare potest. Solutio. Dicit magister quod numquam errata corrigit, ut proprie loquamur, sed dicitur errata corrigere, quia persuadet bonum in genere. Sed iterum. Ecce quidam qui putat fornicationem esse bonum, et penitet quod non fornicatus est. Conscientia remordet eum. Remorsio conscientie est motus sinderesis. Ergo sinderesis remordet de malo, quia non fecit malum. Ergo peccat. Item. Jeronymus : sinderesis quandoque precipitatur et cadit de loco suo. Ergo peccat. Ad hoc magister : illa remorsio conscientie non est ex sinderesi, imo ex errore rationis : ratio enim redarguit illum, quia non fecit quod sibi videtur rectum fuisse. Ad auctoritatem dicit quod tunc dicitur precipitari sinderesis quando non fit bonum quod illa persuadet. Propter auctoritates sanctorum, alia via incedo. Dicitur enim in Regum quod Salomon in sompnis accepit sapientiam. Et eodem modo posset accipere gratiam. Dicitur etiam super hunc locum Job : terrebis me per sompnia, quod sompnus sanctorum non vacat a premio. Ipse etiam magister dicit exponendo locum illum et alium locum Regum quod talis sompnus in quo sancti mereantur extasis est, et ibi vigilat sinderesis. Ex quo infero : ergo motu sinderesis meretur, cum nullus alius motus ibi sit. Et hoc mihi videtur magis probabile quam quod dicunt magistri nostri. Et si mihi objiciant quod non est motus meritorius sine consensu liberi arbitrii, hoc bene concedo, sicut alias explanavi melius. Sed sicuti dico quod aliquis motus est demeritorius etiam mortis eterne, non consentiente libero arbitrio in actu, sed in habitu, ita dico in hoc loco quod aliquis est motus meritorius vite eterne, non consentiente libero arbitrio in actu, sed in habitu,

sicuti potestis videre. Si quis enim cogitasset de fornicatione ita quod consensisset in fornicationem, et in sompnis pateretur pollutionem, ibi est motus vis concupiscibilis sine motu liberi arbitrii et tamen est demeritorius, quia si vigilasset liberum arbitrium, consentiret. Unde si ante sompnum peniteret, dicerem quod ille motus non est meritorius mortis eterne. Eodem modo dico in sinderesi quod ille motus est meritorius, quia liberum arbitrium, si vigilaret, consentiret. Si objiciatur quod sinderesis non subjacet libero arbitrio, cum sit superior illo, dico quod pater senex bene potest dirigi a filio, licet sit superior illo. Et similiter sinderesis a libero arbitrio ; quia, ubi dirigitur a libero arbitrio ad bonum quod ipsa suadet vel libero arbitrio consentit, dico illam mereri ; alias autem si persuadeat bonum vel dissuadeat malum, non meretur vel demeretur. Nec est simile de vi concupiscibili ; si demereatur sine consensu liberi arbitrii, quia in se habet causam sui demeriti : infecta enim est. Si objiciatur quod hec habet similiter causam sui meriti [dans le ms. d'Avranches une seconde main a ajouté ces mots : quando est in illa sapientia donum, respondeo quod contrarium. Similiter vis concupiscibilis, quando habet caritatem (s. ent : formam) virtutum, habet causam sui meriti] non tamen meretur quandocumque movetur. Polluto enim naturale est facere pollutum, sed non est naturale mundo facere immundum. Si objiciatur mihi quod auctoritates clamant quod sinderesis non peccat vel semper malo remurmurat, dico : hoc verum est de malo quod scit esse malum ; similiter numquam peccat id est numquam facit quod scit esse peccatum. Quod objicitur quod vis irascibilis peccat si negligenter detestatur malum, dico : non est simile, quia penes illam attenditur fortitudo, ut patet per Glossam super flumina paradisi, per quam fortitudinem negligentia habet removeri ; sed penes sinderesim nihil attenditur quod habeat negligentiam removere directe. Non tamen excuso quin posset peccare sinderesis, imo peccat in casu supradicto, quando scilicet errat ratio, putando bonum quod est malum. Mihi enim videtur quod conscientia remordens nihil aliud sit quam sinderesis animam reprehendens. Unde patet solutio hujus objectionis secundum quam dicitur sinderesis extingui in dampnatis, cum eos remordeat conscientia de malis perpetratis. Unde Isaias penultimo : vermis eorum non morietur et ignis non extinguetur. Solutio. Dicimus quod dicitur extingui propter hoc quod non persuadet bonum nec dissuadet malum, sed usum habebit in patria, contemplari Deum. Item queritur : cum synderesis semper persuadeat bonum et sensualitas malum et liberum arbitrium stet in medio, quare tunc non meretur synderesis ?

Solutio. Dicimus quod non est meritum vel demeritam nisi penes liberum arbitrium. Et si objicitur quod Jeronymus dicit quod synderesis non consentit malo, intelligendum est de malo cognito, sicut jam dictum est. Quod autem synderesis peccet, patet cum sint quidam articuli de trinitate ad quos sola tendit synderesis, quod patet, quod cum ibi homo aliquando peccet, quod synderesis peccat ». Ms. 121 d'Avranches, fol. 48r, col. 2 et 48v. Ms. 15.747 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 38v [1]).

*
* *

Guillaume d'Auxerre (écrivant avant 1229) a-t-il connu l'œuvre de son collègue ? A n'étudier que sa théorie sur la syndérèse, on ne peut guère se prononcer [2]). Quoi qu'il en soit, nous trouvons chez Guillaume d'Auxerre la première étude, quelque peu étendue, sur notre sujet.

Toutefois, l'auteur n'aborde pas encore les questions d'ordre spéculatif, et reste dans la ligne de pensée de ses prédécesseurs ; car, comme eux, c'est un problème d'ordre moral qu'il étudie : la syndérèse peut-elle faillir ?

1) L'exemple d'Arius est apporté quelques lignes plus loin. — On aura remarqué que, d'après Godefroy de Poitiers, le « magister » dont l'œuvre est rapportée dans le ms. 14.556, a composé en outre, un commentaire sur une partie, au moins, de l'Ancien Testament. — L'auteur de la « Summa » dont nous venons d'extraire le traité de la syndérèse est-il bien Godefroy de Poitiers, contemporain de Guillaume d'Auxerre ? L'« Histoire littéraire de France », t. XXV, pp. 310-311, prétend que l'auteur en est Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers. Cette thèse nous paraît insoutenable. Outre l'incipit du ms. 15.747 de Paris qui porte « Summa *Galfridi* » et non « *Galteri* », nous pouvons mettre en avant le texte même du traité de la syndérèse. Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers depuis 1279, est mort en 1307. Qu'on lise les traités de la syndérèse d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de saint Thomas et qu'on les compare avec les lignes qu'y consacre notre auteur : si l'on veut attribuer celles-ci à Gauthier de Bruges, l'on devra admettre que cet auteur retarde de près d'un demi-siècle sur son temps. Sa manière d'argumenter, la nature des questions posées et des solutions apportées, l'absence de systématisation, tout trahit un auteur du premier tiers du XIIIe siècle. Nous ferons ailleurs les mêmes constatations relativement au traité du libre arbitre. L'auteur de notre « Summa » est donc, non point Gauthier de Bruges, mais Godefroy de Poitiers.

2) Le fait que Guillaume d'Auxerre apporte, comme Godefroy de Poitiers, l'exemple d'Arius est le seul indice que nous avons pu relever ; et qui sait si cet exemple n'est pas emprunté à une source commune ?

Il traite cette question après avoir étudié le libre arbitre, qu'il identifie avec la raison ; d'autre part, il postule que la syndérèse n'est autre que la « ratio superior » dont avait parlé saint Augustin. De là, cette question par laquelle il débute : « Cum dictum sit quod liberum arbitrium est ratio, queritur utrum ratio peccet, et precipue utrum ratio superior sive sinderesis peccet » [1]).

La raison peut-elle pécher ? Il le semble bien, s'objecte Guillaume. Car la raison n'est autre chose que le libre arbitre, lequel peut faillir. D'ailleurs, l'erreur dans la foi réside dans la raison ; celle-ci peut donc pécher.

D'autre part cependant, Aristote ne dit-il pas que, si l'imagination est faillible, l'intelligence ne se trompe pas : « intellectus semper verus »? Ensuite, la glose de Jérôme, que Guillaume cite presque en entier, est là pour attester que la syndérèse ne se compromet pas avec les défaillances des autres facultés. Enfin, celui qui pèche agit « contre » la raison ; il n'agit donc pas « par » la raison ; donc la raison ne pèche point : « onmis qui peccat, contra rationem peccat ; igitur nullus ex ratione ; igitur ratio non peccat ».

Que dire ? Guillaume rapporte d'abord deux opinions.

D'après l'une, ce n'est point par la raison que l'homme pèche ; les erreurs et les défaillances sont le fait de l'imagination et de l'appétit sensitif [2]),

L'auteur vise, sans nul doute, la théorie de Pierre de Poitiers, rapportée plus haut [3]).

1) « Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore magistro Guillermo altissiodorensi edita ». Paris, 1500, imprimerie Philippe Pigouchet, fol 65^{v}, col. 1.

2) « Ad hoc dicunt quidam quod ratio numquam peccat, et distinguunt quinque potentias anime, scilicet sensum, imaginationem, sensualitatem, rationem, intel lectum... et dicunt quod si error est in homine, non est ex ratione, sed ex imaginatione, sicut pravus amor non est in ratione, sed in sensualitate ». *Ibid.*, fol. 65^{v}, col. 1 in fine.

3) En lisant l'exposé que Guillaume fait des cinq facultés de l'âme citées dans la note précédente, on voit qu'il s'inspire visiblement de celui qu'en avait donné Prévostin de Crémone (ms. 239, Bruges, fol. 33^{r}, col. 1-2). On ne peut cependant en conclure que Guillaume vise la théorie de ce dernier. Car non seulement,

Mais Guillaume ne peut se rendre à cette thèse que la glose elle-même de Jérôme condamne : n'y est-il point dit, en effet, que la syndérèse déchoit parfois des hauteurs où elle plane : « hanc interdum precipitari videmus » ? D'ailleurs, sa fonction, comme le dit la Glose, est de redresser les autres facultés ; si donc elle omet ce devoir, elle pèche. Ensuite, la vertu de foi, le don de sagesse résident dans la partie supérieure de la raison, comprise elle-même dans la syndérèse : si leurs actes sont méritoires, c'est donc que la syndérèse peut mériter, et donc pécher. Autre difficulté : saint Grégoire, commentant le texte de Jérémie : « filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem » (cap. I. v. 16), remarque que ce « vertex » n'est autre que la partie supérieure de la raison : celle-ci peut donc être violée. Enfin, il est des péchés purement intellectuels : telles les erreurs dans la foi : l'hérésie d'Arius, subordonnant le Fils au Père, résidait, non dans l'imagination, mais dans la raison : celle-ci peut donc pécher.

Que dire alors ? Une autre solution consistera à reconnaître que la raison peut pécher, mais à maintenir que la syndérèse est infaillible, parce que, précisément, la syndérèse n'est pas la raison, mais une tendance naturelle, qui incline au bien et réprouve le mal ; étant un mouvement de la nature, elle n'est, elle-même, susceptible ni de mérite, ni de démérite [1]).

On reconnaît ici, assez fidèlement reproduite, la théorie de l'auteur rapporté dans le ms. 14.556 cité plus haut.

Prévostin ne connaît pas le mot de syndérèse, mais il ne pose pas la question envisagée ici. Mais cette question a été posée et résolue par Pierre de Poitiers, dans le sens indiqué ici par Guillaume d'Auxerre. Celui-ci lisait dans Pierre de Poitiers un exposé des facultés de l'âme analogue à celui de Prévostin (P. L., t. 211, col. 1025-1026) ; trouvant celui-ci plus clair, il aura employé les termes de Prévostin pour rendre la pensée de Pierre de Poitiers.

1) « Quorumdam est opinio quod ratio peccat ; sed sinderesis non est ratio, nec pars rationis, sed quedam natura in anima qua anima appetit bonum naturaliter et reprobat malum, non per modum intellectus et voluntatis, sed per modum nature, et ideo in ea non est meritum vel demeritum ». *Summa aurea*, fol. 65^{v}, col. 2.

Mais, se demande notre auteur, peut-on vraiment dénier toute responsabilité morale à la syndérèse ? Si elle « corrige les autres facultés », si elle « prie en nous par d'ineffables gémissements », comme le dit la glose, n'y a-t-il en tout cela aucun mérite ? Et puis, peut-on l'exclure de la partie rationnelle de notre âme : comment corriger les autres, si l'on ne discerne pas, par la raison, ce qu'il faut reprendre ? Comment prier, si on n'a pas d'intelligence ? Placerez-vous la syndérèse au-dessus de la raison, comme étant la partie la plus noble de l'homme ? Mais alors, vous deviez définir l'homme, non par la rationalité, mais par la syndérèse ; car un être se définit par ce qu'il a de meilleur en lui,

Quelle solution va donner Guillaume ? La syndérèse, répond-il, est d'essence rationnelle ; elle constitue la partie supérieure de la raison. Est-ce à dire qu'elle soit infaillible ? Le tout dépend de son point d'attache. Si elle s'appuie sur la Vérité première, où elle voit le type de toute vertu, elle est infaillible ; mais si elle part des données sensibles pour s'élever aux choses éternelles, elle peut se tromper ; car la raison inférieure peut être dupée par l'imagination et, par là, faire dévier la raison supérieure elle-même ; l'erreur toutefois est corrigible, il suffit que la syndérèse confronte les démarches de la raison inférieure avec la forme exemplaire de toute vérité [1]).

Mais alors que reste-t-il de l'axiome d'Aristote, objecté plus haut : « intellectus semper verus » ? Entend-on par « intellectus », répond Guillaume, l'habitus des premiers principes, ou la faculté intellectuelle elle-même ? S'il s'agit

1) « Nobis videtur sine prejudicio quod sinderesis est superior pars rationis ; et ipsa aliquando peccat : in ea enim fuit peccatum Arii et Sabellii. Sed notandum quod duas habet vias : unam qua incipit a prima forma et secundum quod in ea videt, regit se. Cum enim ipsa sit vera imago Dei, in se videt Deum in quo videt veram justitiam, veram mansuetudinem et sic de aliis. Et secundum quod doro sapientie magis fuerit illustrata, perspicatius videt peccata in prima forma et sic humiliat se et conformare se ei nititur. Videns enim quid faciendum, quid non faciendum, quia videt ibi omnia que sunt juris naturalis, secundum hanc viam, numquam peccat ratio sive sinderesis ; et si homo hanc viam sequeretur, num-

de l'habitus des premières notions morales, l'axiome est vrai : si la syndérèse s'appuie sur les premiers principes de la conduite humaine qui ont leur forme première dans la Vérité essentielle, elle est aussi infaillible que l'habitus des premiers principes de la raison spéculative. Mais si par « intellectus » on entend la faculté elle-même, alors manifestement elle peut se tromper, comme le reconnaît Aristote [1]).

On avait fait état du texte de saint Jérôme plaçant la syndérèse au-dessus de la raison. Cette supériorité, répond Guillaume, n'est réalisée que si la syndérèse, suivant la première voie, s'appuie sur la Vérité première.

On avait enfin objecté : le péché est contre la raison, donc il ne peut émaner de la raison. La conséquence est illogique, car le péché, tout à la fois, est contraire à la raison supérieure ou syndérèse, et procède de la raison inférieure.

La position de Guillaume est nette : la syndérèse n'est autre chose que la « ratio superior », et n'est immunisée

quam peccaret... Habet ratio aliam viam cum incipit discretionem suam a sensibilibus; et secundum hanc viam potest decipi per rationes sensibilium apparentes, ut Arius volens per rationes naturales eterna metiri. Sinderesis ergo quantum ad primam viam sentit nos errare vel cupiditate vel furore vel rationis similitudine deceptos. Cum enim ratio inferior per errorem decipitur, si sinderesis consulat primam formam, statim corrigit inferiorem partem rationis. Et dicimus quod ratio corrigit seipsam quantum ad diversas vias ». *Ibid.*, fol. 65^{v}, col. 2 et 66^{r}, col. 1. *Item*, col. 264^{v}, col. 1.

1) « Intellectus duobus modis accipitur. Quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in unaquaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles quod intellectus est acceptio immediate propositionis, et secundum hoc intellectus semper est verus in speculativis ; eodem modo sinderesis semper est vera quantum ad primam viam in faciendis; quia sicut in speculativis sunt quedam que per se sunt nota, que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus jus nature consistit. Quandoque dicitur intellectus potentia intelligendi usualiter, et hujus est conferre intelligibilia, et quandoque utitur apparentibus rationibus, quandoque existentibus, et sic intellectus quandoque est verus, quandoque est falsus, sicut dicit Aristoteles quod intellectus potens est fingere multas compositiones que non eveniunt in rerum natura ». *Ibid.*, fol. 66^{r}, col. 1.

contre l'erreur que lorsque, avant ses décisions, elle consulte la Vérité première [1]).

*
* *

Roland de Crémone, le premier maître dominicain de l'Université de Paris (1229-1230) [2]), connaît Guillaume d'Auxerre : on peut même dire, en ce qui touche notre question, qu'il ne connaît que lui. Non seulement il lui emprunte les lignes générales de l'exposé, mais il le suit dans le détail de l'argumentation.

Ce qui ne veut aucunement dire qu'il adopte ses vues.

La syndérèse peut-elle pécher? Il le paraît bien, s'objecte Roland. Et tour à tour se déroulent, mais mieux agencés, les arguments apportés par Guillaume pour et contre la thèse.

Mais la solution contredit ouvertement la théorie de Guillaume d'Auxerre. La syndérèse, identique à la raison supérieure, ne peut pécher. L'axiome d'Aristote et le texte de Jérôme s'y opposent. La maladie a beau sévir : la nature est là qui proteste contre elle. De même le mal moral peut exister ; mais loin d'exister grâce à la syndérèse, c'est malgré elle qu'il se produit [3]).

1) « Sinderesis quamdiu sequitur superiorem viam immunis est ab errore... Nam dum pergit per viam illam et sese regulat per regulas legis prime, et forme incommutabili se conformare satagit, et magistro interius consulenti et docenti penitus acquiescit, non precipitatur, sed aliarum virium errata corrigere contendit ». *Ibid.*, fol. 66r, col. 2.

2) Nous empruntons cette date à Mandonnet, *Thomas d'Aquin novice prêcheur*, dans la « Revue thomiste », 1925, p. 506.

3) « Dicimus quod superior intellectus numquam peccat seu sinderesis, ut non fiat differentia inter sinderesim et intellectum. Et hoc duplici ratione : quia semper verus est ; et semper murmurat in malo et gemit ; et propter hoc dicitur spiritus qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus : postulat pro nobis, quando murmurat in malo. Unde sicut natura in corporibus numquam errat, licet morbus inducat errores, ita hic : semper enim natura nititur contra morbum, ut dicunt medici ; ita et ibi ». Ms. 795 (ancien 439) de la Bibliothèque Mazarine de Paris, fol. 38v, col. 2. — Roland de Crémone cite, d'après Guillaume d'Auxerre, la théorie que nous avons rencontrée dans le ms. 14.556 de

Roland avoue que sa thèse se défend moins aisément que celle de Guillaume ; mais il la tient pour la seule vraie [1]).

Que l'on n'objecte pas la glose de saint Grégoire sur le texte de Jérémie : « Filii Mempheos » ; ce passage doit s'interpréter comme suit : l'erreur touche la syndérèse, mais elle ne la viole aucunement [2]).

Quand saint Jérôme dit que la syndérèse déchoit de ses hauteurs, il ne veut pas dire par là qu'elle pèche, mais uniquement qu'elle n'atteint pas son but [3]).

La préoccupation de Roland sera donc de rendre la syndérèse irresponsable du mal moral. A celui qui objecterait que la syndérèse, devant régir les autres facultés, doit rendre compte du désordre de celles-ci, Roland répond : le supérieur d'un monastère donne des ordres ; les moines lui désobéissent ; peut-on en incriminer l'abbé ? [4])

On dira peut-être : La raison inférieure commande aux membres extérieurs ; si ceux-ci font le mal, le désordre est imputable à la raison qui les a mus. De même, la syndérèse commande aux autres facultés, y compris la raison infé-

Paris ; mais, à son tour, il la réfute. « Quidam magne auctoritatis viri dixerunt quod sinderesis non est eadem vis cum intellectu superiori et dicunt quod superior intellectus peccat et errat ; quod est contra Aristotelem qui dicit quod semper est verus. Et dicunt isti quod sinderesis est quedam natura anime que animam (*s- ent.*: facit) appetere bonum naturaliter ; ergo non se habet per modum intelligendi et conferendi. Quod est contra Jeronymum et textum Ezechielis ; quia quare Jeronymus comparat sinderesim faciei aquile, nisi quia aquila habet acutam faciem, id est visum acutum ? ergo sinderesis videt ; ergo est intellectus. Preterea quomodo diceret Jeronymus quod ipsa corrigit errores, nisi ipsa esset intellectus ? » fol. 38^{v}, col. 2 in fine.

1) « Alia opinio facillima est ad sustinendum, scilicet quod sinderesis peccat ; sed ista nostra opinio difficilis est ad sustinendum, quamvis ipsa sit vera ». Ms. cité, fol. 39^{r}, col. 2.

2) « Heretici stuprant animam usque ad verticem, sed non ascendunt verticem id est sinderesim, quia faciunt errare inferiorem rationem que est juxta sinderesim ; unde usque est inclusivum (*lire :* exclusivum) », fol. 38^{v}, col. 2.

3) « Ad illud quod dicit Jeronymus super Ezechielem quod precipitatur, dicimus quod sic intelligitur : precipitatur, id est non semper consequitur effectum sui murmuris, vel non semper consequitur fidem in altero ». *Ibid.*

4) « Sinderesis est summus rex in regno anime et imperat non fieri malum, et non obeditur sibi ; sicut facit bonus abbas et mali monachi non obediunt ». *Ibid.*

rieure. Pourquoi le péché commis par celle-ci ne retomberait-il pas sur la syndérèse ? [1])

Roland nie la parité; les membres extérieurs, s'ils sont bien constitués, n'opposent pas de résistance à la motion de la raison inférieure; mais la raison inférieure, si elle est encrassée par les passions, est réfractaire à l'influence de la syndérèse : un miroir rouillé ne peut reproduire l'image qui s'y reflète, nie-t-on pour cela la capacité de l'image de se mirer en lui ? [2])

On le voit, en soustrayant la syndérèse aux erreurs des autres facultés, Roland en revenait à la définition de l'auteur anonyme rapporté au ms. 14.556 : « quaedam vis qua homo naturaliter detestatur malum ». Qui ne remarque que cette conception d'une tendance fondamentale de la raison proclamant les exigences morales de la nature humaine, rejoint l'idée du « jus naturae » du décrétiste Rufinus : « est naturale jus vis quaedam humanae creaturae a natura insita ad faciendum bonum, cavendumque contrarium » ? Il ne faut donc point s'étonner que Roland de Crémone, à la suite de Simon de Bisiniano, identifie la syndérèse au droit naturel [3]).

1) « Sicut se habet ratio inferior ad vires sitas in membris que subjacent suo imperio, quia quedam sunt que non subjacent, sicut visum est in superiori tractatu, ita se habet superior ratio ad inferiorem. Sed inferior ratio quando vult, movet membra, et quando non vult, non movet. Ergo quando vult sinderesis, alie vires inferiores consentiunt peccare, et quando non vult, non consentiunt peccare, et ita habemus quod sinderesis peccat, si aliqua aliarum virium peccat », fol. 39r, col. 2.

2) « Ad hoc dico quod non sic se habet superior ratio ad inferiorem sicut inferior ratio ad inferiores vires ; et vide quare : aliquando non potest prohibere inferiorem rationem, quia inferior ratio abstrahitur et illicitur, id est inficitur dulcedine peccati vel afficitur carnalitate, et cum sic est inspissata a sensualitate, non potest recipere influentiam spiritualem a superiori ; sicut influere imagines super speculum rubiginosum. hoc non est ex ipsa impotentia influentium, sed recipientis, sicut patet etiam in paralitico ». *Ibid.* — « Quare non possit (sinderesis) in malis hominibus alia cohibere, diximus ; sed in bonis hominibus potest alia cohibere de facili, eo quod propter suam sanctitatem, possunt de facili recipere influentiam ipsius sinderesis, sicut membra bene disposita influentiam voluntatis inferioris rationis ». *Ibid.*

3) « Jus naturale universale est in omnibus creaturis... Est jus speciale in

*
* *

Hugues de Saint-Cher, maître à Paris de 1230 à 1235 [1]) ne s'est pas arrêté au problème de la syndérèse. Il a connu Guillaume d'Auxerre et Roland de Crémone [2]); mais il se contente de rapporter deux opinions : celle qui faisait de la syndérèse une tendance naturelle extra rationnelle inclinant au bien et réprouvant le mal, et celle de Guillaume d'Auxerre l'identifiant avec la partie supérieure de la raison et reconnaissant qu'elle peut faillir [3]).

*
* *

Entretemps, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris depuis 1228, faisait, sans ménagement, le procès de la syndérèse. La généralité des termes employés ne permet

vegetalibus... Est aliud jus speciale in animalibus .. et est jus magis speciale ut sinderesis in homine », fol. 133v, col 1. — Comme particularités littéraires des pages de Roland relatives à la syndérèse, je note une citation de Galienus « dolor est sensus rei nocitive » (fol. 39r, col. 2) et ce texte d'Avencebrol : « sicut distat oriens et occidens, ita sensus et intellectus » (fol. 38v, col. 2).

1) Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, dans la « Revue thomiste », 1925, p. 507.

2) La dépendance littéraire de Hugues vis-à-vis de Roland de Crémone est à peine perceptible ici ; mais en d'autres endroits, elle est manifeste. Voir les passages sur le libre arbitre dans Roland de Crémone (ms. 795 de la Bibl. Mazarine de Paris, fol. 38r, col. 1) et Hugues de Saint-Cher (ms. 178 de Bruges, fol. 56r, col. 1).

3) « Solutio. Quidam dicunt quod sinderesis non est idem quòd superior pars rationis sed est quedam vis qua anima naturaliter appetit bonum et reprobat malum; nec est meritum vel demeritum circa ipsam vel opus ejus; et habent pro se illud quod dicitur Rom. VIII : spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, id est synderesis, dicit expositio Augustini (*lire* : Jeronymi). Ad illud quod objicitur : videmus eam precipitari, dicunt quod tunc dicitur precipitari, quando alias non corrigit efficaciter retrahendo a malo et promovendo ad bonum. Nec in hoc peccat, quia facit quod in se est. Ad illud quod objicitur scilicet quod circa correctionem est meritum et demeritum, verum est de correctione que subjacet libero arbitrio, sed illa naturalis est, sicut horror de viso lupo, quando ovis naturaliter fugit eum. Ad aliud dicunt quod synderesis, licet corrigat alias propter naturalem appetitum boni et reprobationem mali, tamen deficiens est in appetitu suo, nec perficitur appetitus ejus nisi per rationem, et ideo ratio dignior est. Alii dicunt quod synderesis idem est quod superior pars rationis et peccare

malheureusement pas de découvrir quel auteur est spécialement visé par lui.

A ses yeux, la syndérèse n'est pas une faculté spéciale, ni la partie supérieure de la raison. La syndérèse est, non point une faculté, mais une fonction, la fonction supérieure de la raison.

Guillaume proteste vivement contre ceux qui disaient que la syndérèse ne s'éteint jamais, mais au contraire ne cesse de protester contre le mal. C'est là une erreur : le sens moral, et donc la syndérèse, est absent de ceux qui ont perdu la raison (« moriones, furiosi »), absent aussi de ceux qui sont invétérés dans le vice. De plus, l'on a vu des hérétiques défendre leurs erreurs jusqu'au sang ; ils étaient sans doute convaincus de la vérité de leur cause. Mais cela ne prouve-t-il pas que la syndérèse était éteinte en eux ?

Et puis, à vouloir faire de la syndérèse une entité spéciale, on doit arriver à créer deux syndérèses : l'une qui réside dans la raison pour contredire le mal ; l'autre, dans la volonté pour le combattre. A la « superior pars rationis », il faudra ajouter une « superior pars voluntatis ».

Cette syndérèse est-elle d'une essence naturelle ou surnaturelle ? Elle ne peut être surnaturelle ; car on la retrouve chez ceux qui sont privés de la grâce divine. Et elle ne peut être naturelle : car comment expliquer qu'elle proteste contre des erreurs relatives aux articles de la foi ?

A quoi d'ailleurs servirait cette soi-disant faculté ? N'avons-nous pas le don de science pour nous faire décou-

potest ; et istis videtur consentire Augustinus qui dicit : quicquid est in anima aut pertinet ad rationem aut ad sensualitatem. Ad id quod objicitur scilicet quod extra tria est et quod est quarta vis, dicunt quod ibi sumitur ratio pro inferiori parte rationis Et quod iterum objicitur quod se non miscet aliis, verum est nisi trahatur ab aliis ». Ms. 178 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 54v, col. 1. Ms. 11.422-23 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 38v, col. 1. On aura remarqué les réponses données aux objections : elles ne se rencontrent pas chez les auteurs étudiés jusqu'ici ; d'autres théologiens devraient donc être dépouillés, si l'on voulait compléter l'histoire de la syndérèse au début du treizième siècle.

vrir le bien et le mal ? Que feraient en nous le don de conseil, la vertu de prudence, la syndérèse est là, pour remplir un office semblable au leur ?

Enfin, si la syndérèse est infaillible, comment expliquer les divergences qui séparent les hommes dans les jugements qu'ils émettent sur les choses morales ? [1])

Sans doute, l'intelligence ne peut errer au sujet des premiers principes du savoir « communes conceptiones » ; mais manifestement, elle se trompe dans les règles de la conduite morale, et cela sans protestation de la part de la syndérèse.

L'on allègue, il est vrai, le cas de Caïn. — Personne ne contestera la chose : Caïn pouvait aisément comprendre que c'était un crime de tuer son frère innocent. C'est là un énoncé de la loi naturelle, irradiation en nous de la Vérité première. Or, la syndérèse n'est que cela : s'il y a en nous une lumière qui, infailliblement, nous montre le mal, elle n'est autre chose que l'éclat de la loi naturelle. En un mot, d'après notre auteur, la syndérèse n'est que la raison dans sa fonction de héraut de la loi naturelle [2]).

1) *De Anima*. cap. 7, parte 13, dans Guilielmi Alverni, *Opera omnia*, Aureliae, 1674, t. II, supplementum, pp. 219-220. D'après Kramp, S. J., *Des Wilhem von Auvergne « Magisterium divinale »*, dans « Gregorianum », t. 2, 1921, p. 71, le traité *De Anima* de Guillaume d'Auvergne daterait de 1231-1236.

2) « Ex lege naturali quae regulas honestatis omnes continet, certissimum erat proditionem velut fratricidium immanissimum scelus esse ; nec aliunde potest contradicere vel remurmurare vis intellectiva semper et sine errore malis operibus, quam ex illo splendore seu lumine quod in ea naturaliter splendet ex irradiatione etiam verae ac luminosissinae veritatis et intendo (*lire* : in tantum) contradicere et remurmurare incessanter et absque errore ; non enim cessat unquam splendor ille nec tenebrescit nec eclipsatur nisi in mente captis et morionibus, pravis vel aliter quocumque modo desipientibus. Ex his igitur omnibus manifestum est tibi quod synderesis nunquam errans et nunquam cessans a contradictione et rebellione malorum non potest esse vel dici in anima humana nisi splendor iste legis naturalis aut vis intellectiva inquantum splendet lumine hujus legis scilicet naturalis ». *De anima*, ibid. p. 220, col. 2. — Les lignes suivantes résument assez bien la pensée de l'auteur : « De synderesi quod dicunt quia superior pars rationis est nec in Caïn extincta fuit, *jam determinavimus* qualiter est pars videlicet quia non proprie, imo ipsa anima est humana secundum essentiam ; ex officio autem judicandi sublimia spiritualium atque coelestium, eisque

*
* *

Nous voici arrivés vers 1235. Où en est la théorie de la syndérèse ?

Un point semble bien fixé : aux yeux de tous, la syndérèse apparaît comme le gardien de l'ordre moral. Qu'on l'appelle avec Anselme de Laon et Pierre Lombard « scintilla rationis » ou qu'avec Simon de Bisiniano et plus tard avec Roland de Crémone, on l'identifie au « jus naturae », la syndérèse se présente comme une force permanente qui, du dedans, s'efforce de garantir la rectitude de la conduite humaine.

Pour lui assurer la stabilité qui lui convient à ce titre, on l'établit dans les sphères supérieures de la raison, soustraites aux erreurs du raisonnement. Latente chez Pierre de Poitiers, la distinction entre raison naturelle et raison délibérée apparaît nettement dans la « Summa » rapportée au ms. 14.556 de Paris et chez Godefroy de Poitiers, sous les termes de syndérèse et de raison. Et le tort de Guillaume d'Auvergne, dans son réquisitoire, fut d'ignorer cette distinction qui enlevait toute raison d'être à maintes de ses objections. A leur tour, Guillaume d'Auxerre et Roland de Crémone supposent comme admis par tous que la syndérèse est la partie supérieure de la raison « superior pars rationis » ou « ratio superior ».

L'accord sur cette donnée fondamentale amenait logi-

inhaerendi atque in se conservandi synderesis dicitur, quasi deorsum divisa ac segregata ab inferioribus atque carnalibus. Et licet in Cain extincta non fuerit penitus in morionibus tamen et continue furiosis extincta est penitus aut absorpta ». *De vitiis et peccatis*, cap. 6, dans *opera omnia*, Venetiis, 1591, p. 263, col. 2. Ce texte fait sans doute allusion à l'exposé fait dans le *De anima* ; c'est à peine en effet qu'ailleurs le sujet est abordé (voir par ex. *Tractatus novus de poenitentia*, cap. 2, Venetiis, 1591, p. 540, col. 2). Dans ce cas, l'on devrait contredire Kramp (« *Gregorianum* », loc. cit. p. 78), plaçant le *De anima* après le *De Vitiis*. — Comme curiosité, je note que, d'après Guillaume d'Auvergne, certains en étaient arrivés à identifier la syndérèse avec l'ange gardien préposé à chacune de nos âmes. *De anima*, loc. cit., p. 220, col. 1.

quement l'entente sur cette autre question : la syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? La Glose de saint Jérôme était formelle : « in Cain quoque pectore non extinguitur ». Aussi bien, dès le début, la tradition scolaire est ferme : Pierre Lombard et Pierre de Poitiers affirment le fait pour tout homme. Pierre de Capoue l'affirme pour les damnés aussi. La « Summa » du ms. 14.556 et à sa suite Godefroy de Poitiers défendent la thèse contre les objections. Seul Guillaume d'Auvergne s'insurge contre la tradition.

L'entente subsisterait-elle concernant cette autre propriété de la syndérèse : son impeccabilité ? Ici, la Glose même de Jérôme créait une difficulté : comment peut-on dire tout à la fois que la syndérèse ne se mêle jamais aux errements des autres facultés, et que d'autre part il lui arrive de déchoir de son rang ? De fait, les auteurs se débattent en efforts pénibles pour tout concilier ; et l'accord ne parvient pas à s'établir. L'indéfectibilité de la syndérèse affirmée par Pierre Lombard et par Pierre de Poitiers était bientôt mise en question par les « Sentences » contenues dans le ms. Vat. Palat. lat. 328 : si la syndérèse n'approuve jamais le mal, y lisait-on, elle se surprend toutefois à y consentir parfois. L'indéfectibilité était de nouveau soulignée par le théologien rapporté au ms. 14.556 qui, faisant de la syndérèse une puissance naturelle « vis qua homo naturaliter detestatur malum », la plaçait en une région inaccessible aux erreurs de la raison délibérante. Mais aussitôt, Godefroy de Poitiers, son disciple fidèle en tout le reste, se séparait du maître en ce point précis, admettant que la syndérèse peut défaillir par ignorance. Et à son tour, Guillaume d'Auxerre, par sa théorie des deux voies, proclamait que la syndérèse, infaillible quand elle se rattache à Dieu, peut errer dès qu'elle s'appuie sur les choses inférieures. Bientôt cependant Roland de Crémone le contredisait en soulignant l'indéfectible de la syndérèse : mais d'autre part, Guillaume d'Auvergne se plaisait à relever,

au sujet des jugements d'ordre moral, des divergences profondes qui démentaient cruellement la belle assurance qu'on attribuait volontiers aux verdicts de la syndérèse.

La théorie de la syndérèse n'était donc guère encore affermie. Ajoutons que le traité de la syndérèse était loin d'être constitué. Jusqu'ici en effet, l'on ne s'était inquiété que des propriétés de la syndérèse. Mais qu'est-elle, en sa nature intime? L'on n'a guère, en effet, éclairci les idées, en l'identifiant à la « raison supérieure ». La Glose de Jérôme paraissait la ranger parmi les facultés de l'âme : serait-elle donc une faculté ? Et si non, que serait-elle ? Un traité de la syndérèse ne serait constitué que si cette question fondamentale était étudiée. Vers cette même année 1235, ce problème était abordé par un grand théologien, créateur du traité de la syndérèse, Philippe de Grève.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

Louvain.

XXII

LE PANTHÉISME SPINOZISTE

A LA POURSUITE

DE

L'UNITÉ MÉTAPHYSIQUE

Il y a quelques années M. Paul Decoster de l'Université de Bruxelles signalait à l'attention des métaphysiciens et des historiens de la philosophie : « *Quelques aspects de la dialectique spinoziste* » (Dissertatio ex *Chronici spinozani* tomo tertio separatim edita; Hagae Comitis 1923). Nous sommes heureux de pouvoir les présenter aux lecteurs de la Revue.

Le masque de géomètre qu'aime à prendre Spinoza risque de dissimuler aux yeux de lecteurs pressés ou simplistes bien des côtés de sa riche pensée philosophique.

M. Decoster montre que, par delà le mathématisme intégral, le spinozisme présente « une manière de mysticisme intellectuel. » La science intuitive est seule à même de répondre à l'exigence fondamentale, formulée par la méthode réflexive. C'est l'intuition qui est la pierre d'angle du système. Sans doute la déduction synthétique se présente comme la forme unique du tout; elle n'est pourtant pas sans offrir de nombreux points de rupture.

Par tempérament Spinoza fut un « réaliste » et il le demeura toujours; jamais il n'éprouva des tendances idéalistes ou noétiques. Il est panthéiste et il pose que tous les attributs divins, infinis en multitude, mais dont nous ne connaissons que la pensée et l'étendue, sont égaux entre eux et indépendants les uns des autres. La pensée n'est pas cause ou norme de la réalité étendue; aucune prééminence de celle-là sur celle-ci. Pourtant la pensée est autonome, elle a le privilège de se connaitre elle-même, de s'atteindre immédiatement, de s'expliciter « ab intrinseco » en sachant qu'elle connaît et ce qu'elle connaît. L'objet n'a pas à s'imprimer en elle du dehors, « ab extrinseco »; tel du donné qui s'imposerait avec violence et ferait irruption dans l'âme. La pensée est du « donnant »; en réalisant sa propre loi elle se connaît elle-même et les choses, développant ainsi des caractères d'éternité demeurés sans cela insuffisamment expliqués. Les choses se projettent dans le plan de la pensée; si les choses n'étaient pas, la pensée ne serait pas non plus. Celle-ci ne pose pas les choses, pas plus que les choses ne posent tel acte de pensée, aucune interaction, aucune causalité. Bien que la valeur de la conscience et son rôle actif d'unification aient été méconnus par Spinoza qui les réduit à l'idée donnée en Dieu, cependant ce philosophe ne voulut jamais admettre la présence de purs donnés objectifs, de déterminations venant vraiment du dehors dans la pensée. Il fut le maître de l'intrinsécisme métaphysique, c'est là son grand titre de gloire.

Spinoza s'est bien rendu compte que la médiation conceptuelle ne peut pas rejoindre et atteindre le réel concret. Validité et vérité des notions communes sont d'abord fondées sur l'objectivité de l'étendue qui conserve en Dieu une réalité hyperbolique, Dieu étant formellement étendu. Cette explication d'ailleurs ne peut être définitive. Au de là des concepts et de ce qui est commun à plusieurs ou à tous, pour pouvoir enserrer le réel, l'incommunicable, il

faut bien recourir à une « intuition métaphysique », à une âme qui a conscience d'elle-même et qui s'atteint immédiatement non pas dans la matière, bien que la matière soit requise pour qu'elle se puisse atteindre.

Précisément parce qu'elle est l'idée du corps l'âme se conçoit intellectuellement et immédiatement elle-même, sans aucun intermédiaire conceptuel, sans aucune opposition, étant elle-même à la fois sujet et objet éternel et divin. Elle se saisit alors comme « partie de Dieu ».

•

A la suite de M. Decoster, donnons à ces idées Spinozistes fondamentales quelques développements.

Philosopher c'est, pour Spinoza, avoir une connaissance de la nature qui, par les voies de la raison, nous conduise à notre suprême perfection, au souverain bien. Sans doute son panthéisme s'inspire de certaines philosophies de la Renaissance, de certaines conceptions religieuses; mais elles sont essentiellement subordonnées à la justification rationnelle.

La vertu est dans le plan de l'être, c'est une conformité, une harmonie, une esthétique; ce n'est pas une obéissance, une obligation envers quelque autorité extrinsèque, une hétéronomie. Mieux que toute autre métaphysique, le panthéisme répond à cette attitude fondamentale, à cette exigence suprême de la réflexion à laquelle, sous peine d'abdiquer, doit satisfaire la raison discursive.

Cette méthode de réflexion se ramène à bien comprendre la nature de l'idée vraie. Celle-ci doit évidemment s'accorder avec son idéat, mais c'est là un caractère extrinsèque de la vérité; ce n'en est ni le principe ni la marque formelle. Intérieure à l'idée est la vérité; qui sait une chose sait qu'il la sait. Il possède l'idée de l'idée. La certitude est donc l'idée de l'idée ou l'essence objective : νόησις νόησεως. Pour savoir que je sais, je dois savoir effectivement quelque chose, mais l'idée vraie est norme de sa propre vérité, norme du vrai donné. Elle se pose spontanément.

L'idée inadéquate est mutilée et confuse, détachée qu'elle est du système intégral des idées qu'exprime en raccourci l'idée adéquate. Les idées soutiennent entre elles les mêmes rapports que les essences formelles qui en sont les objets. Première selon l'ordre des connaissances, l'idée donnée de Dieu sera donc la norme suivant laquelle nous conduirons notre esprit et d'où nous devrons partir.

Ici se présente une antinomie. Comment, en effet, mettre l'idée de Dieu dans le système intégral des idées qui s'expriment en la substance absolue ? Pour que soit valide l'intuition de l'être incréé, il faut avoir montré que l'intellect humain est partie de l'intellect incréé et infini, qu'il y a une certaine identité fondamentale entre Dieu et moi.

Le *De intellectus emendatione* dit que la conclusion la meilleure se tire d'une définition vraie et légitime ou d'une essence particulière affirmative. On s'appuie sinon, sur des axiomes universels s'étendant à l'infini et ne déterminant pas à considérer telle chose singulière plutôt que telle autre. L'exigence suprême de la méthode réflexive à quoi la raison discursive doit satisfaire sous peine d'abdiquer au bénéfice de quelque intuition infaillible, est que nous multipliions l'une par l'autre l'affirmation de l'essence de Dieu et celle de l'idée par laquelle l'âme se connaît elle-même en tant que mode éternel de l'intelligence divine.

Dans l'*Ethique*, Spinoza a poussé à fond certaines indications cartésiennes au sujet de la cause de soi et de la substance ; en ce qui concerne l'attribut, Spinoza pose, contrairement à Descartes, que « il ne peut exister plusieurs substances du même attribut » et que « tout attribut infini en son genre peut être prédiqué de la substance absolument infinie ». De là vient l'unité de la substance que les notions cartésiennes sont loin d'exiger nécessairement.

1° Cela étant posé, nous pouvons ainsi formuler le premier point de rupture de la déduction rectiligne au point de départ de l'*Ethique* : « L'idée de Dieu qui contient en

germe le panthéisme spinoziste préexiste chez Spinoza à la démonstration rationnelle qui doit lui donner force de loi ».

Ce panthéisme va être développé dans le sens du rationalisme.

La puissance divine est l'essence même de Dieu et celle-ci est son existence, vérité éternelle tout comme son essence. Dieu est l'unique substance et la réalité de l'étendue est en lui formellement. Il se trouve en Dieu une infinité d'attributs, mais nous n'en connaissons que deux : la pensée et l'étendue. Or les modes de ces attributs ont pour cause Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut dont il s'agit. L'entendement ne peut pas produire ces modes, pas même le mode de l'attribut pensée ; puisque l'entendement, fût-il infini, appartient à la *natura naturata* et non à la *natura naturans*. Les attributs ne sont pas préformés dans l'entendement ; ils sont non pas *intelligés* mais simplement *intelligibles*.

2° Dès lors la déduction rectiligne présente une seconde rupture.

Elle ne peut expliquer l'existence des choses singulières, des âmes individuelles. Comment les êtres peuvent-ils en quelque manière se distinguer de Dieu puisque Il en est la cause immanente et non transitive ?

Impossible de déduire la manière dont les modes finis sont produits par la causalité divine. Tout ce qui résulte d'un mode infini soit immédiat soit médiat, doit être infini.

Inversement toute chose singulière est déterminée à l'action par une cause finie et ainsi à l'infini. Entre l'attribut divin et telle chose singulière il y a donc deux séries d'intermédiaires s'étendant à l'infini, l'une suivant l'ordre progressif, l'autre suivant l'ordre régressif.

Pour s'actualiser, outre la causalité éternelle de Dieu, les modes finis exigent la causalité *externe et en quelque sorte adventice* d'autres choses singulières soumises à la durée. La raison discursive ne peut *réduire* la causalité

dérivée à la causalité primitive ; encore moins peut-elle la *déduire*.

On ne déduit pas *more geometrico* le fini de l'infini, mais on infère plutôt la généalogie complète du fini à partir de son existence manifeste. Le deuxième hiatus de la synthèse démonstrative se rencontre donc dans le passage des modes infinis aux modes finis.

3° S'il appartient à la déduction de tracer les cadres généraux du système de la nature, il ne lui appartient pas de les remplir. Algèbre générale de la substance et du monde, elle conserve un caractère inévitablement hypothétique, en dépit de la certitude apodictique que Spinoza se flatta d'y trouver.

Il faut recourir à l'expérience pour combler les lacunes inévitables de la déduction rectiligne. C'est l'expérience et elle seule qui détermine l'esprit à réfléchir sur les essences certaines des choses singulières et de l'âme humaine.

Expérience et réflexion universelle problématique, constituent donc deux séries d'inférences dont la convergence doit être en fin de compte assurée. C'est l'expérience qui délimite et détermine la connaissance de la nature et de l'âme.

Les premiers principes s'étendent aux connaissances acquises et ainsi la description est subsumée à la démonstration, d'une manière pour ainsi dire inductive.

Le corps est un mode fini de l'étendue ; l'âme, un mode fini de la pensée. Les modes d'un attribut ne sont pas causés par les modes d'un autre. Il y a indépendance des attributs et des modes entre eux ; ce sont pourtant les expressions authentiques d'une même unité de substance. Un parallélisme fondamental fait que l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'harmonie des choses.

Ainsi l'âme, idée du corps, perçoit ce qui arrive dans son objet lequel pourtant n'agit pas sur elle. Corps et âme existent en fait. Nous percevons le corps, il existe dès que

nous le percevons. L'âme perçoit et conçoit ; elle existe donc. L'expérience occupe ainsi dans le spinozisme une place essentielle.

La géométrie ne justifie l'expérience que d'une manière incomplète. C'est grâce aux affections du corps que l'âme perçoit les choses. Il faut que l'expérience précède la géométrie risquant même de la troubler. Quand, en effet, l'âme perçoit les choses suivant l'ordre commun de la nature, elle forme des idées inadéquates.

A telle idée que l'âme trouve en elle-même, la réflexion géométrique confère le privilège de servir de support à l'ordre entier de l'étendue.

L'être formel des idées reconnaît comme cause Dieu en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut pensée. L'idée est donc une essence formelle dont une essence objective est donnée en Dieu, en vertu du principe universel : « La connexion des idées est identique à la connexion des choses ». Fondé en raison est ainsi le redoublement des idées par ces idées elles-mêmes ; aussi bien en Dieu toutes les idées sont adéquates et vraies. Qui possède une idée vraie ne peut douter de la certitude de sa connaissance.

Par une connaissance empirique, l'âme perçoit d'abord les choses « selon l'ordre commun de la nature » (connaissance du *premier genre*.)

Puis il y a, dit Spinoza, des « notions communes qui ne constituent l'essence d'aucune chose singulière, qui conviennent au tout et à la partie et qui ne peuvent être conçues qu'adéquatement ». Ce sont les principes de nos raisonnements, ils sont abstraits et forment les connaissance du *second genre*.

L'idée vraie se pose par sa force propre; il n'y a aucune intervention de liberté. Volonté et entendement sont une seule chose ; l'âme humaine est une partie de l'intellect infini de Dieu. La connaissance rationnelle est issue de la réduction de l'expérience au mathématisme ; elle n'est fondée que dans la mesure même où elle ignore les essences

des choses particulières. Le singulier est éliminé par elle, il n'est pas expliqué. Il faut donc encore chercher plus loin.

La connaissance du *troisième genre* se présente alors ; c'est une science intuitive procédant de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. C'est elle qui constitue vraiment la clef de voûte du spinozisme (Ethique II-40 schol. 2). Les recettes empiriques de la connaissance du premier genre procèdent à l'aventure et n'atteignent pas la vérité en connaissance de cause.

Portant sur l'ordre mathématique, la science intuitive lui est à peine supérieure en ampleur et doit de loin céder le pas à la raison discursive en ce qui concerne la fécondité de son action. Aussi bien n'est-ce pas là son vrai domaine. Elle n'y constitue qu'une exception occasionnelle, qu'un surcroît de fortune. Ce sont les déficiences de la science discursive qui rendent indispensable, qui requièrent l'intuition; la raison ne la peut justifier pas plus d'ailleurs qu'elle ne la peut exclure. Ainsi l'intuition peut-elle se présenter comme l'exigence suprême de l'ordre métaphysique.

La raison perçoit les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, comme nécessaires donc et non comme contingentes. « *Percipit res sub quadam specie aeternitatis* » (Ethique II-44 et cor. 2). Cette nécessité est la nécessité de la nature divine. L'idée d'une chose singulière actuellement existante enveloppe nécessairement la connaissance de l'essence éternelle de Dieu. L'âme humaine aura de cette essence une connaissance adéquate et parfaite dont elle formera ensuite la connaissance du troisième genre; voilà ce qu'autorise la raison (Ethique II-47 et schol.).

Autre chose, en effet, est percevoir l'essence divine comme impliquée dans l'idée adéquate, ou même concevoir l'éternité des choses singulières en tant que comprises sous l'attribut infini de Dieu (connaissance du second genre)

et autre chose est procéder de la connaissance adéquate de l'attribut à la connaissance « *sub specie aeterni* » de telle chose singulière actuelle. C'est le passage de l'implicite à l'explicite « *sub specie aeternitatis* » qui fait la valeur de la connaissance du troisième genre.

La nécessité mathématique (connaissance du second genre) suppose l'éternité ; elle ne l'apporte pas dans l'ordre même de la raison. Celle-ci ne requiert ni n'exclut qu'existent les essences des êtres particuliers. L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire (Ethique II ax. 1 ; ibid. 10). Elle le devrait pourtant si, dès le principe, son essence était considérée à titre de vérité éternelle.

Quand donc Spinoza pose qu'une idée est donnée en Dieu exprimant *sub specie aeternitatis* tel ou tel corps humain en général, il précise au delà de ce qu'autorise la raison, afin de satisfaire à l'exigence suprême de la réflexion métaphysique. Il s'agit ici d'un mode de connaître immédiat et affirmatif du particulier.

De même que le redoublement qu'est l'essence objective fonde la certitude des notions communes, ainsi l'idée de ce corps-ci, *sub specie aeterni* se pose spontanément et constitue l'essence de l'âme percevante. C'est là l'automatisme spirituel qui caractérise la méthode réflexive ; la nécessité d'affirmation est identique. Cette exigence se manifeste une première fois dans les cadres de la raison ; elle se réalise enfin au delà de la raison discursive pour que la loi totale de la réflexion soit satisfaite.

La puissance de concevoir les choses particulières *sub specie aeterni* appartient à l'âme en tant que concevant son corps *sub specie aeterni*, Si l'âme enveloppe l'essence éternelle d'un corps, celui-ci ne dût-il son existence actuelle qu'à des causes adventices s'exerçant dans la durée, il est évident que l'existence actuelle et éternelle de l'âme est la condition préalable, le support concret de la puissance de concevoir les choses *sub specie aeterni*.

Aussi le troisième genre de connaissance dépend-il de

l'âme comme de sa cause formelle en tant que l'âme est elle-même éternelle, c'est-à-dire dans la mesure où Dieu la produit en tant que mode éternel. C'est parce que l'âme est immédiatement éternelle qu'elle est apte à connaître tout ce qui suit de la connaissance éternelle de Dieu supposée donnée. On ne conclut donc pas de la nécessité à l'éternité; c'est parce que l'âme se prend éternellement en l'éternité divine que nous formons les connaissances du troisième genre. L'âme se prend donc immédiatement en Dieu « *Sentimus, experimurque nos aeternos esse* ». (Ethique V-23.)

De la sorte une expérience mystique se change en un système philosophique. En ce raccourci, l'âme se prend dans sa propre éternité en Dieu qu'elle connaît; il y a coïncidence exacte et éternelle. La science intuitive saisit le concret unissant éternellement l'âme à Dieu; c'est une intuition intellectuelle, une connaissance, un mode de l'entendement. Elle répond à l'exigence religieuse, base de la méditation spinoziste, parce qu'elle a répondu au préalable à l'exigence suprême de la réflexion.

Notre savant collègue parvient ainsi à expliquer les variations de Spinoza. Après avoir dans le « *Court Traité* » élevé l'intuition au-dessus de la raison discursive et semblé tenir la première pour pleinement adéquate, Spinoza, dans le « *De Intellectus emendatione* », restreint à ce point le rôle de l'intuition qu'elle ne porte plus que sur Dieu. Le quatrième mode de perception, en effet, en vertu duquel une chose est perçue soit par sa seule essence soit par la connaissance de sa cause prochaine, répond à la déduction droite autant qu'à l'intuition. Le raisonnement, dit-on, est non seulement adéquat; mais il constitue le seul moyen pour s'élever valablement à l'intuition. L'*Ethique* élargit à nouveau le domaine de l'intuition et y réintègre la connaissance des êtres particuliers. Les points de rupture de la déduction géométrique avaient alors retenu l'attention

de Spinoza. L'intuition était enfin reconnue par lui comme nécessaire pour satisfaire à l'exigence suprême de la réflexion.

C'est ainsi que dans le spinozisme la connaissance du troisième genre opère une sorte de redressement des valeurs fondamentales. Le « raccourci » grâce auquel l'âme se prend en l'éternité élimine en somme le recours aux modes finis de l'étendue sur lesquels l'âme ne percevant que les affections du corps paraissait réduite à se modeler. Unie au corps, en exprimant l'essence, l'âme s'actualise enfin d'une manière éternelle; son existence actuelle et éternelle, corollaire de son essence, est non pas le principe mais l'indice et la marque formelle de son essence éternelle et par conséquent « *le lieu de toute affirmation péremptoire de l'existence en vertu de l'essence.* »

La résolution exceptionnelle de la pensée donne la clef de la résolution normale demeurée en suspens dans le système réaliste de Spinoza, maintenant l'égalité de tous les attributs et leur indépendance entre eux et vis-à-vis de la pensée. Par manque d'idéalisme, Spinoza se vit réduit à fonder tout d'abord les notions communes sur la réalité de l'étendue en Dieu, contrairement aux exigences du rationalisme. Il finit pourtant par dépasser l'idéalisme objectif lui-même, par sa connaissance du troisième genre où l'âme est support concret et objet privilégié d'une connaissance immédiate et tout intellectuelle que ni Malebranche ni Kant n'ont soupçonnée, parce qu'ils se représentaient à tort la pensée comme le lieu des déterminations objectives. La métaphysique de la pensée actuelle et éternelle leur demeura de la sorte inconnue.

M. Decoster cherche le fondement de l'intrinsécisme dans la « Pensée pensante » et non pas dans l'être. Celui-ci paraît davantage objet; celle-là est sujet plutôt qu'objet. En vérité la Pensée pensante absolue et l'Etre absolu ne sont plus ni sujet ni objet, toute opposition doit disparaître

dans l'Absolu et c'est précisément la raison pour laquelle le panthéisme posant l'identité d'une même subsistance dans le fini et dans l'infini, nous semble contradictoire.

Si l'on se demande comment l'intrinsèque « in se » commande l'intrinsèque « quo ad nos », si l'on cherche comment le premier s'explicite et dans quelle mesure le second s'y réduit, la réponse du panthéisme à ces questions nous paraît contradictoire parce qu'elle ne sauvegarde pas les droits de la Pensée pensante qui n'est que « Pure Pensée pensante » et de l'être vraiment « Absolu en tant qu'Etre. » Il n'est pas contradictoire qu'il puisse y avoir deux ou plusieurs pensées pensantes subsistantes en soi comme pensées actuellement distinctes; bien plus, il est nécessaire non pas certes *qu'en fait* il existe plusieurs pensées pensantes (une seule, la pensée créatrice est absolument et de soi nécessaire) mais il est nécessaire qu'en droit *il puisse* y en avoir plusieurs. Dieu doit pouvoir créer des êtres subsistantiellement distincts de Lui.

La métaphysique a pour objet formel l'être en tant que tel.

Elle n'atteint donc pas l'être fini en tant qu'actuellement existant, mais uniquement en tant que pouvant être. Le métaphysicien sait que Dieu doit exister comme cause capable de créer, même si de fait le monde n'existait pas.

De soi l'être ou l'essence est unique; l'être « *ut quod* » non réellement composé, l'essence « *ut quod* », la définition sans restriction de perfection, sans non-être, c'est Dieu, l'Absolu, la Pensée pensante infinie à qui rien ne peut s'opposer.

Tous les êtres finis peuvent ne pas être, mais ils doivent pouvoir être; le métaphysicien en tant que tel, ignore donc leur existence.

Sans doute si l'âme n'existait pas, je ne connaîtrais pas, mais je sais qu'autre chose est la condition de l'idéat en soi se trouvant nécessairement dans les idées divines, et dans l'intelligence infinie ; autre chose est la condition de mon

idée actuelle qui ne peut pas ne pas être quand elle est, mais qui, absolument, peut ne pas être. La psychologie n'est pas la métaphysique.

Dieu est libre de créer ou de ne point créer parce que la création ne lui ajoute rien ; elle multiplie les êtres sans ajouter de l'être. L'infini de l'être est essentiellement immuable ; il ne peut supporter de relation réelle avec le fini quel qu'il soit.

Si Dieu crée, de soi, cette création peut être mesurable par le temps, avoir un premier terme absolument ; ou elle peut n'en comporter pas, n'avoir aucun point de départ, offrir des ensembles relatifs, mais aucun ensemble simplement dit.

Les choses créables sont toutes quelconques par rapport à Dieu. L'analogie nécessaire des êtres dans l'être qui pose composition réelle d'essence et d'existence dans le fini et simplicité d'être et d'essence dans l'être infini, ne comporte aucune mesure vraiment commune entre le fini et Dieu.

Sans doute Dieu peut élever des intelligences finies à la dignité transcendante de sa subsistance divine, il ne le doit en aucune manière ; comme dans le fait de la création, dans sa durée avec ou sans premier terme, dans la nature et la valeur des choses créées, la liberté divine est entière. Tout ce que Dieu fait est bien fait, puisque Dieu est l'Etre absolu et qu'aucune loi, qu'aucune norme extrinsèque ne se peut imposer à Lui.

La métaphysique trace les cadres généraux des possibles comme purement possibles en Dieu et par Dieu ; elle n'atteint comme existant que Dieu, l'être pur source de la possibilité des êtres finis multiples en tant que tels ; elle n'atteint pas l'existence de l'âme ni son acte réflexif actuel.

On comprend la différence entre l'intrinsécisme panthéiste spinoziste et l'intrinsécisme métaphysique que nous professons.

Ce qui pour nous fait l'unité de l'être et des êtres c'est la causalité métaphysique (efficiente, finale, exemplaire,

création possible et nécessairement possible du fini). Ce n'est pas l'émanation nécessaire des existants, choses étendues ou âmes humaines, sortant en quelque façon de la pensée pensante absolue et pourtant lui demeurant au fond vraiment identiques.

La pensée pensante qu'est l'âme humaine n'est pas la pure pensée pensante ; comme pensée l'âme est contigente, son acte de pensée peut ne pas être. Elle n'est pas éternelle, elle n'est pas une partie nécessaire de Dieu. Il n'y a pas d'intuition qui puisse permettre de réduire à la pensée pure tout le contenu de la conscience humaine. Il n'y a pas d'intuition qui me fasse voir, expérimenter que mon âme en son acte de réflexion est une partie de Dieu, quelque chose de Dieu. L'intrinsèque « *quo ad nos* » n'est pas un déroulement nécessaire des pensées finies actuelles et des choses étendues existantes se réduisant nécessairement à l'*intrinsèque quo ad se,* au divin dont elles découleraient, telles des conclusions de prémisses posées.

Autre est l'intrinsécisme de l'émanation immanente avec l'intuition de l'âme éternelle actuellement existante ; autre est l'intrinsécisme de la causalité de l'être avec la souveraine liberté créatrice affirmée par la raison abstractive, celle-ci étant incapable d'ailleurs de poser, au nom de la métaphysique, l'existence actuelle et de l'âme et des choses. Et pourtant, de part et d'autre, il y a un véritable intrinsécisme métaphysique.

L'acte de pensée humaine ne nous paraît pas capable de donner cette dénomination intrinsèque que le réalisme ne peut trouver dans l'objet et que l'idéalisme est impuissant à découvrir dans l'analyse de la connaissance. Pour transcender le réalisme et l'idéalisme, l'acte de la pensée humaine ne suffit pas. Seule la philosophie de l'être ou de l'intelligible, qui doit se retrouver dans le sujet et dans l'objet, nous paraît s'indiquer, disons mieux, s'imposer.

N. Balthasar.

XXIII

LE CONGRÈS DE HARVARD

La tradition des grands congrès internationaux de philosophie, tradition interrompue par la guerre, a été pleinement reprise durant les dernières vacances. Le Congrès d'Oxford, en 1921, ne voulait pas être international. Le Congrès de Naples, en 1924, n'avait pas égalé en ampleur les assemblées qui se succédèrent, depuis 1900, à Paris, à Genève, à Heidelberg et à Bologne. Cependant il fera nombre, désormais, avec elles, puisque le Congrès réuni à l'Université Harvard, du 13 au 17 septembre 1926, a été compté comme le sixième de la série.

C'était la première fois que l'Amérique prenait son tour. Les circonstances la désignaient pour le faire : ses amitiés ne sont pas exclusives ; la prospérité miraculeuse dont elle jouit, l'autorité qu'une situation privilégiée lui donne dans le monde, tout l'engage à affirmer aussi son initiative dans le domaine de la haute culture. C'est un rôle encore nouveau où elle s'essaye, et sans doute tient-elle à y faire bonne figure. Elle peut être satisfaite, le Congrès de 1926 a fort bien réussi.

Il ne pouvait être question, aux taux actuels du dollar et des compagnies transatlantiques, de réunir de l'autre côté de l'Océan, un grand nombre d'auditeurs européens. Les seuls à faire le voyage devaient être à peu près ceux que le comité organisateur inviterait à traiter quelque sujet déterminé. Ils sont venus assez nombreux, représentant les petites et les grandes nations, et les deux camps de la grande guerre. Ce n'était point là chose entièrement neuve, — on s'était déjà rencontré à Naples, — mais cette fois ce fut une chose qu'on n'hésita pas à souligner et cela, sans doute, est encore un peu nouveau à l'heure où nous sommes.

Tout invitait aux épanchements de la fraternité scientifique : l'atmosphère américaine les attendait, l'esprit qui souffle depuis Locarno les permettait, et les thèmes pacifistes ont toujours été classiques chez la plupart des philosophes. Sans doute, aux envi-

rons de 1914, s'en est-il trouvé quelques-uns auxquels l'ardeur patriotique a suggéré des doctrines extrêmement belliqueuses. Il s'en est trouvé de plus modérés ; il s'en est même trouvé dont l'individualisme obstiné s'est heurté, non sans scandale, aux consignes nécessaires de la patrie en danger. Peut-être, pour tout dire, en est-il aujourd'hui auxquels un sentiment national, aussi habile qu'averti, inspire des paroles de paix. Ne cherchons pas à sonder indiscrètement le mystère des consciences. Disons seulement les discours que le Congrès entendit et qui obtinrent, de l'auditoire américain, les plus frénétiques applaudissements.

Dès le premier jour, à la soirée de réception, on put voir à quel diapason monterait la cordialité internationale. M. Paul Lapie, recteur de l'Université de Paris, était chargé de répondre, au nom des étrangers, au discours de présentation du président du Congrès, M. Nicholas Murray Butler, président de l'Université Columbia à New-York. Il le fit en français, s'excusant de ne point manier aisément les langues étrangères ; mais, ayant mis au bout de son discours quelques phrases sur le rôle de la philosophie au service de l'humanité, il trouva, pour les résumer, une phrase d'un auteur allemand ; il dit cette phrase en allemand et cette attention suffit à électriser l'assemblée.

Mais nous devions entendre des choses d'un intérêt plus précis. Une des séances générales du Congrès fut consacrée à examiner le rôle de la philosophie dans les relations internationales. Ce fut, de toutes les séances générales, celle qui amena le plus d'auditeurs. C'est dire combien le public intellectuel était curieux d'entendre ce que diraient, sur la guerre et la paix, les représentants de la pensée européenne. Il faut bien le dire, l'opinion américaine voit les choses de notre continent à travers la double brume d'une information fantaisiste et d'un idéalisme illimité. Elle sait très peu de choses de nos souffrances et de nos difficultés ; puisque tout va bien dans le Nouveau Monde, elle est portée à croire que seules nos passions belliqueuses empêchent que tout aille mieux dans l'Ancien.

L'assemblée réunie dans la grande aula de l'Université, le soir du 16 septembre, a dû nous trouver fort sages. M. Charles Bouglé, tout d'abord, lui servit, sur la philosophie, la démocratie et la paix, un certain nombre d'idées adroitement balancées. Il fut applaudi comme il convenait. Mais le grand succès du jour était réservé à M. Erich Becher de Munich. Dans un allemand aussi clair que vigoureux, il se livra à une démolition systématique de la théorie qu'il appela *Kriegsdarwinismus*. Ne demandons pas plus qu'il ne le fit lui-même qui, dans un passé trop récent, a

soutenu que la guerre, par la loi de la survivance des plus aptes, était dans le monde un facteur essentiel de progrès. M. Becher a horreur de ces doctrines ; il sut montrer, par un ensemble de considérations pratiques, combien elles répondent mal à la réalité complexe de l'histoire humaine. Que de valeurs individuelles supprimées par la guerre ! Et même si l'on regarde les nations, n'est-il pas vrai que les plus hautes qualités morales sont souvent, dans la guerre, une cause d'infériorité ? N'est-il pas vrai aussi que la guerre tend à faire disparaître des variétés de civilisation infiniment précieuses ? Il se peut que la pensée de M. Becher se ressente des derniers événements ; cela n'enlève rien, au contraire, à l'intérêt des idées auxquelles il assura le meilleur accueil.

Deux orateurs américains, M. Pound de Harvard, M. Alberini de Buenos-Ayres, firent encore entendre, à la même séance, l'expression d'un noble idéal, et M. Alberini y mit toute la splendeur de l'éloquence latine.

Dans le même ordre d'idées, n'oublions pas le banquet final offert aux congressistes par le gouvernement de l'Etat de Massachussets. Ici encore, plusieurs des huit « toasts » qui furent prononcés en face des verres d'eau, eurent pour objet la paix et la fraternité des nations, et ce furent, une fois de plus, les mieux applaudis.

Le monde de la philosophie est ainsi rentré, avec quelque éclat, dans l'atmosphère de cordialité internationale qui régnait avant la guerre. Il a affirmé sa sympathie pour les idées de paix. C'est un premier trait de la physionomie du Congrès de Harvard.

Il en est un autre et qui nous touche de près. La métaphysique a eu, au programme du Congrès, une place de choix. Cela déjà, au pays de la vie pratique et du pragmatisme, serait fait pour étonner, si l'on ne savait qu'en Amérique toutes choses vont beaucoup plus vite que chez nous. Si moins de dix ans suffisent à créer quelques villes nouvelles et à transformer les anciennes au point que l'étranger ne les reconnaît plus, il n'en faut pas davantage pour changer complètement les façons de vivre et de penser. Or il y a vingt ans passés du grand succès de William James. Il se fait qu'aujourd'hui l'Amérique se préoccupe de problèmes subtils qui sont aussi loin de la vie « pratique » que ceux que l'on abandonnait hier aux abstracteurs de quintessence. Il se fait que ces problèmes ressemblent par divers côtés à ceux que le moyen âge considérait. Il se fait que l'Amérique s'intéresse à la scolastique et c'est là le second trait à relever dans la physionomie du Congrès.

Une séance de section fut consacrée à l'étude historique de la philosophie médiévale. Présidée pour moitié par le vénérable

Mgr E.-A. Pace, de l'Université catholique de Washington, elle avait attiré, le matin du mercredi 15 septembre, la plupart des membres du Congrès. On y put entendre divers spécialistes, dont Mgr Turner, évêque de Buffalo, M. Etienne Gilson, M. de Boer, d'Amsterdam, M. Wolfson de Harvard et M. Mac Donald, de l'Université de Hartford. L'après-midi du même jour, une assemblée générale devait être consacrée au rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation. On y entendit, sans doute, lue par un autre, une communication où Benedetto Croce répétait, sur l'opposition de la pensée moderne et de l'Eglise, quelques rengaines qui sont au moins aussi vieillies en Italie que partout ailleurs. Mais l'assemblée fut surtout sous l'impression de deux hommes. Un Hindou, S. Radakrishnan, de l'Université de Calcutta, y fit, dans un anglais impeccable, un discours du plus bel idéalisme. Sanglé dans une redingote bleu sombre, des yeux magnifiques illuminant une face presque noire sous un turban d'une blancheur de neige, il affirma avec feu l'importance sociale de la métaphysique, reprenant le mot de Hegel : Une civilisation sans métaphysique est un temple sans sanctuaire. Les usages, les traditions, les croyances qui ont fait vivre le vieux monde s'en vont ; la société moderne n'a plus d'autre lumière, pour la guider, que celle de la philosophie. Aux yeux de M. Radakrishnan la philosophie traditionnelle de l'Inde est un effort pour résoudre le problème de l'un et du multiple ; au surplus elle subordonne la vie matérielle à la vie de l'esprit, elle peut fonder à nouveau les valeurs qui sont en péril dans le monde moderne. Précisément, M. Etienne Gilson montre que la philosophie, aux grandes époques de son histoire, s'est trouvée appelée à résoudre le conflit qui naissait entre le système d'idées anciennes sur lequel était bâtie la civilisation d'une époque et les idées nouvelles qu'on ne réussissait pas à y intégrer. De là les principales révolutions philosophiques et les solutions qu'elles ont engendrées. Parmi ces solutions, M. Gilson fait une place d'honneur au thomisme. On sait qu'il est aujourd'hui une autorité en histoire médiévale ; une étude personnelle l'a convaincu que l'histoire moderne de la philosophie méconnaissait la valeur et l'importance de la scolastique et surtout de saint Thomas ; il le dit depuis quelques années avec une netteté qui force l'attention. Harmonieuse et claire, sa parole a donné à l'assemblée l'agréable surprise de comprendre le français mieux qu'elle ne s'y attendait. Le charme personnel de l'orateur, l'élégance et la justesse de ses idées ajoutaient à l'heureuse impression de cette surprise. Le discours de M. Gilson fut sans aucun doute l'une des meilleures choses de ce Congrès.

Cependant, si la scolastique médiévale est une des grandes doctrines de l'histoire, ne peut-elle nous servir aujourd'hui? Le programme consacrait à l'examen de cette question une séance de section, donnant ainsi au mouvement néo-scolastique une reconnaissance officielle. On put se rendre compte, et à cette séance, et durant tout le Congrès, de l'intérêt très vif que nos idées rencontrent là-bas, intérêt qui est dû pour une très grande part à l'enseignement que M. De Wulf a donné pendant ces dernières années à Harvard. L'assemblée eût souhaité entendre le maître de Louvain et les circonstances qui le retenaient en Europe furent cause d'unanimes regrets. Le comité organisateur avait fait appel à deux représentants du mouvement néo-scolastique : l'un était M. James-H. Ryan, professeur à l'Université catholique de Washington ; l'autre était l'auteur de ces lignes.

La communication de M. Ryan tendait à montrer que la position des doctrines scolastiques les met à mi-chemin entre certaines solutions extrêmes. En particulier il voit dans la scolastique une position moyenne entre l'idéalisme contemporain et le réalisme récent. Elle réunit dans une synthèse supérieure certains éléments de vérité que ces systèmes contiennent et qui sont complémentaires. A ses yeux, l'une des doctrines essentielles de la scolastique est ce qu'il appelle la doctrine des deux niveaux (the doctrine of the two levels). Au niveau du fini, on peut reprendre une bonne part des idées admises par le réalisme actuel. Au niveau de l'infini, on se rapproche beaucoup des points de vue de l'idéalisme. Mais de l'un à l'autre niveau, il y a plus qu'un parallélisme, il y a un lien réel et actif.

L'autre communication s'était placée au point de vue plus restreint de l'épistémologie. Elle se mettait en présence des deux écoles qui se partagent actuellement la philosophie américaine, en dehors de l'idéalisme et du pragmatisme : le néo-réalisme qui date déjà de quinze ans et le réalisme critique qui date des dernières années. Relevant les divergences qui opposent ces deux écoles réalistes, elle tâchait de montrer comment la théorie scolastique de la connaissance permet de conserver les éléments de réalisme qu'elles contiennent, comment l'objet est à la fois connu directement (néo-réalisme) et d'une manière qui dépasse la simple sensation (réalisme critique). Elle relevait aussi les théories très proches de la scolastique qui ont été proposées récemment pour rendre compte du processus ontologique de la connaissance ; elle tâchait de montrer comment une notion plus épurée de la forme intentionnelle pouvait servir à éclairer davantage ces théories.

De part et d'autre, on le voit, il s'agissait de proposer les idées néo-scolastiques aux philosophes d'aujourd'hui en se plaçant au point de vue des discussions qui les occupent. C'était ce que la direction du Congrès avait demandé, entrant ainsi pleinement dans le programme que cette revue prône depuis longtemps. Si le travail ainsi amorcé se poursuit dans de nouvelles réunions, de féconds échanges pourront s'établir entre le mouvement néo-scolastique et les autres mouvements contemporains.

Quels sont ces mouvements contemporains? Un des meilleurs fruits que l'on attende des grands congrès internationaux est de les y voir se dessiner avec leur direction la plus récente. Le comité organisateur avait demandé à quelques personnages étrangers de donner un aperçu de l'état présent de la philosophie dans leurs pays d'origine. Ainsi espérait-on dégager plus aisément encore une vue d'ensemble des mouvements actuels. Mais il entre aisément des vues subjectives dans des rapports de ce genre. Quiconque connaît un peu l'état actuel de la pensée française trouvera sans doute que dans le rapport de M. Charles Bouglé l'importance de l'école « sociologique » de Durkheim est quelque peu exagérée. Quiconque sait les efforts remarquables déployés depuis plus de vingt ans par l'école néo-scolastique italienne s'étonnera de voir le rapport de M. Piccoli la passer entièrement sous silence. D'autres revues donnent une impression plus objective et plus complète : celle par exemple que M. F. de los Rios, de l'Université de Grenade, consacra à la philosophie espagnole. Quelque différentes que soient ses préférences personnelles, il y fit une large place aux représentants de la néo-scolastique et en particulier à deux écrivains formés à Louvain : M. J. Zaragueta et M. X. Zubiri. D'autres rapports nous apportent encore des informations intéressantes. M. Ivanowsky nous fait prévoir en Russie la formation d'une pensée nationale indépendante et originale. M. Kuwaki forme les mêmes pronostics pour le Japon. Mais tandis qu'en Russie il s'agirait d'une philosophie reliée aux sciences, les tendances japonaises iraient à un idéalisme relié aux traditions des anciennes doctrines de l'Orient. M. Alberini reconnaît que l'Amérique du Sud ne s'est guère occupée de philosophie d'une façon technique et originale, il signale cependant la fondation d'une société philosophique en Argentine qui pourrait devenir le centre d'un mouvement intéressant. Au sujet de la philosophie allemande, M. Becher nous montre que les idées d'avant-guerre maintiennent à peu près leurs positions : idéalisme logique de l'école de Marburg, idéalisme mêlé à une théorie des valeurs de l'école de Bade, positivisme tendant à retrouver la pure

expérience, doctrine des fictions de Vaihinger, objectivisme de Meinong et phénoménologie de Husserl, activisme de Eucken, toutes ces doctrines nous étaient connues. M. Becher signale encore le réalisme critique et ses tendances à une métaphysique à base inductive ; pour sa part il se rattache au mouvement vitaliste dont l'importance apparaît grandissante ; la théorie des valeurs se combine avec les diverses formes d'une philosophie de la vie mentale qui devient même parfois une philosophie de la vie spirituelle ; enfin M. Becher n'omet pas de mentionner les progrès du mouvement néo-scolastique.

La situation philosophique des pays anglo-saxons fit l'objet d'un rapport de M. John Laird d'Aberden et de M. Frank Thilly de l'Université de Cornell. Tableaux intéressants auxquels l'ensemble vivant du Congrès fournissait un excellent commentaire.

Nous le disions à l'instant, les préoccupations métaphysiques reviennent à la mode et c'est là une des raisons de l'intérêt nouveau qu'on porte à la scolastique. Pour plusieurs esprits ces préoccupations prennent une forme qui se rapproche de très près des questions traditionnelles. N'est-ce pas un signe des temps qu'une séance de section, au Congrès de Harvard, ait été consacrée à discuter les notions d'« essence » et de « subsistence » ?

Il importe, à coup sûr, que les philosophes de tendance scolastique étudient de près ces mouvements d'idées contemporains qui se rapprochent de leurs doctrines, auxquels ils ont sans doute quelque secours à apporter et dont ils ont probablement aussi quelques lumières à recevoir. A vrai dire, les mots ne recouvrent pas toujours les mêmes notions dans le vocabulaire des auteurs anciens et dans celui de chacun des penseurs modernes. Affaire de s'expliquer et de se comprendre. D'après la communication de M. Geiger, de Göttingen, la question soulevée semble être surtout celle des universaux ; dans celle de M. Moore, de Chicago, et surtout dans celle de M. Sellars, de l'Université de Michigan, il s'agit plutôt du problème de la présence intentionelle de l'objet dans le sujet : M. Hoernlé, de Johannesburg (Afrique du Sud), aborde, à certains moments, la question du rapport entre essence et existence telle que nous la concevons et, sans employer des mots dont il n'a point l'usage, il touche un instant à la question de l'analogie de l'être. Il serait difficile de détailler toutes les choses très subtiles et très nuancées qui furent dites dans cette discussion ; ce que nous en signalons indique assez combien elle toucha réellement aux plus sérieux problèmes de la métaphysique ; il conviendra d'y revenir lorsque le texte complet des communications sera publié.

Autre discussion importante, en assemblée générale, sur le problème de l'évolution. On sait que G. H. Lewes et Lloyd Morgan ont lancé l'idée d'une évolution qu'ils appellent « émergente ». Entre les moments successifs de cette évolution, il n'y aurait pas un lien nécessaire ni un enchaînement prévisible ; il se produirait des réalités et des relations qui ne seraient pas strictement conditionnées par leurs antécédents mais « émergeraient » de ces antécédents comme de véritables nouveautés. Discussion confuse ? C'est peut-être là une impression subjective due à des circonstances très extrinsèques. Les assemblées générales se tenaient dans un grand auditoire (New lecture hall) de l'Université lequel, par une assez malencontreuse fortune, est si bien entouré de rues bruyantes que la moitié des phrases que l'on y prononce se perd dans le bruit des autos. Avait-on, ce soir-là, ouvert quelques fenêtres ; les autos étaient-elles plus nombreuses ou les voix plus sourdes ? Le fait est que les discours n'arrivaient à l'auditoire qu'en fragments décousus. L'accent germanique avec lequel M. Hans Driesch prononce l'anglais — qu'il parle d'ailleurs fort aisément — n'était pas fait pour aider notre attention. Le professeur de Leipzig, dépassant le point de vue de l'expérience, examine la question métaphysique de savoir si le processus cosmique pourrait être indéterminé. Mais, à son avis, cette question est insoluble, car la phylogénèse est unique et nous ne savons pas vers quel terme elle va. On peut croire à « l'émergence », on ne peut la prouver. De même, on ne saurait prouver la liberté ; mais, si elle existe, elle n'est, à son avis, qu'un pouvoir d'admettre certaines alternatives, de « ne pas dire non ». M. Wildon Carr d'Oxford combat formellement la doctrine de l'émergence, tout en affirmant l'indépendance de la vie spirituelle vis-à-vis de ses conditions matérielles. Par contre, la doctrine est défendue, d'un point de vue plutôt empirique, par M. Wheeler de Harvard et M. Lovejoy de l'Université John Hopkins.

Une dernière assemblée générale fut consacrée au problème de la continuité des sciences. On y entendit M. Enriques, de l'Université de Rome, exposer, sur l'unité de la science, des idées qui ne sont guère neuves. M. Hocking, de Harvard, fit avec beaucoup d'élégance, la critique des diverses théories qui essayent de réduire la vie de l'esprit à des constructions faites d'autres éléments, — biologiques ou logiques, — et qui n'en sont jamais qu'une image approchée. M. Becher, de Münich, fait un exposé bien ordonné de la classification des sciences où il accentue, d'une part, le caractère problématique de l'induction, d'autre part, le caractère idéal des sciences déductives où l'on s'occupe d'analyser une notion essen-

tielle (Soseinswahrnehmung) indépendamment de tout fait (daseinsfreie Gegenstände).

A peu près tout ce que nous avons dit jusqu'ici donne l'impression d'une mentalité générale très orientée vers les idées objectivistes, intellectualistes et métaphysiques. D'autres tendances cependant subsistent. A l'assemblée générale consacrée au rôle de la philosophie dans la civilisation, on entendit M. John Dewey, longtemps professeur à Chicago et aujourd'hui professeur à l'Université Columbia, à New-York. M. Dewey fut une des personnalités marquantes du mouvement pragmatiste ; il garde, dans le monde philosophique des Etats-Unis, une autorité considérable. M. Dewey ne croit pas que la philosophie ait pour objet une vérité éternelle, mais il croit qu'elle a une immense importance sociale par l'expression et la direction qu'elle donne aux meilleures forces d'une civilisation. Chose étrange, ce représentant d'une pensée qui fut considérée comme spécifiquement « américaine » reproche à la civilisation de son pays de n'avoir pas, jusqu'ici, produit une philosophie originale.

Dans une séance de section, on eut le plaisir d'entendre M. Schiller, d'Oxford. Le maître de » l'humanisme » n'a rien perdu de son aisance dialectique ni de la verve brillante avec laquelle il démolit les cadres habituels de la logique intellectualiste. Il s'attache, cette fois, à réduire la distinction que l'on met naturellement entre les » faits » et les valeurs. Il le fit, comme toujours, avec beaucoup d'esprit.

Ailleurs, M. Lévy-Bruhl rappela comment l'école sociologique française entend la science des mœurs. Il ne s'agit pas de fonder la morale : toute société en a une. Il ne peut être question que d'étudier ces diverses morales par la méthode comparative. Mais les autres travaux présentés sur le même sujet, sans offrir de solution au problème moral, ne renonçaient nullement à le poser. M. Ross, d'Oxford, et Miss Mary Whiton Calkins en discutèrent les termes avec beaucoup de finesse. Une communication de M. John-A. Ryan, de Washington, apportait les solutions traditionnelles. En l'absence de l'auteur, cette communication ne put, malheureusement, être lue.

Il y aurait encore, sans doute, à signaler d'autres travaux de valeur présentés aux séances de section. Mais la simultanéité de ces séances impose aux membres des congrès la nécessité de choisir entre elles, et dans leur choix il se glisse toujours quelque part d'involontaire et d'inattendu. C'est ainsi que le hasard gouverne jusqu'aux rencontres des philosophes et impose à leurs travaux eux-mêmes un peu de cet irrationnel qui est le lot de la vie réelle. Le

lecteur voudra bien attendre la publication, prochaine sans doute, des actes du Congrès, pour y trouver le texte complet de toutes les communications [1]).

1) Donnons ici la liste complète des sujets mis au programme du Congrès:

Section A. Métaphysique. Philosophie de la Nature. Philosophie de l'Esprit. Philosophie de la religion.

14 septembre : Physics and Metaphysics with special reference to the problem of time.

E. B. Mc. Gilvary (Newtonian Time and Einsteinian Times). — Hermann Weyl (Time relationships in the Cosmos). — A. N. Whitehead. — A. V. Vassilieff (The acquisitions and enigmas of the philosophy of nature). — G. H. Mead (The objective realities of perspectives).

15 septembre : Philosophy of religion with special reference to mysticism in East and West.

Edwin D. Starbuck (The empirical study of mysticism). — S. N. Dasgupta (Eastern and western mysticism). — Hellmuth von Glasenapp (Der Pragmatismus in der Philosophie der Inder). — Charles A. Bennett (The paradox of mysticism). — Edward Scribner Ames (The mystics, their experience and their doctrine). —

16 septembre : Philosophy of mind with special reference to the nature of community between minds.

Philip E. Wheelwright (Self transcendence as essential to personality). — J. A. Smith. — Wilman H. Sheldon (Immaterial non-mental reality). — H. A. Overstreet. — Will Durant (Behaviorism and Philosophy).

17 septembre : Open session.

Edgar S. Brightman (Personalism and the influence of Browne). — Richard Müller-Freienfels (Das Problem der Individualität). — Edwin A. Burt (Real and abstract evolution). — Giovanni Vidari (Alcune reflessioni sui rapporti fra morale e religione). — Eugene W. Lyman (Religion and Ethics).

Section B. Logique, Epistémologie, Philosophie des sciences.

14 septembre : The status and relations of sensa and scientific objects.

Edgar Wind (Experience and metaphysics). — G. Dawes Hicks (Sensible appearances and material things). — Bruno Bauch. — Harold Chapman Brown (Why the sensa ?). — J. Gibson Hume (A concrete universe).

15 septembre : The doctrine of subsistence and essences in current logic and epistemology.

R. W. Sellars (Essence and existence). — R. F. A. Hoernlé. — Moritz Geiger (The phenomenological method). — A. W. Moore.

16 septembre : The bearing of the distinction of judgments of value and judgments of existence upon logic and epistemology.

Wilbur M Urban. — E C. S. Schiller. — Leonard T. Russell. — William B. Savery. — A. P. Brogan (The implications of meliorism).

17 septembre : Open session.

J. E. Heyde (Das Erkenntnisproblem im Lichte der Philosophie Johannes Rehmkes). — W. M. Kozlowski (La pensée considérée comme action). — A. E. Heath (The notion of intelligibility in scientific thought. — Karl Vorovka (Analyse de la relation causale). — C. J. Ducasse (A neglected meaning of probability). — Henry M. Sheffer (Notational relativity).

En ce pays de travail, le Congrès n'abusa point des distractions d'usage. Une rapide randonnée à travers les jolis paysages de la Nouvelle-Angleterre permit aux congressistes de visiter la vieille auberge de Wayside Inn, récemment restaurée par les soins de M. Harry Ford et où l'on conserve pieusement de nombreux souvenirs du monde littéraire d'il y a un siècle. La veille, ils

Section C. Morale. Théorie des valeurs. Philosophie sociale. Esthétique.

14 septembre : The basis of objective judgments in ethics.

John A. Ryan. — L. Lévy-Bruhl — W. D. Ross. — Mary Whiton Calkins. — George P. Adams.

15 septembre : Aesthetics.

Stephen C. Pepper (Description of aesthetic experience). — Nicolaï Hartmann (Ueber die Stellung der aesthetischen Werte im System der Werte überhaupt). — De Witt H. Parker (Wish fulfilment and intuition in art). — T. Yamada (The aesthetics of the japanese drama). — Ivy G. Campbell (Objective form in aesthetics).

16 septembre : Aesthetics. Philosophy of law.

Norman Wilde. — Thomas Reed Powell. — Ethel Puffer Howes (The foundations of aesthetics). — Moritz Geiger (Oberflächenwirkung und Tiefenwirkung der Kunst). — Morris R. Cohen (Positivism and the limits of idealism in the law. — Fernando de los Rios (Colonial law).

17 septembre : Open session.

Hilda D. Oakeley (The perspective theory of knowledge). — Paul Lapie (Education morale dans les Écoles françaises). — G. Tauro (Schools and education in the new Italy) — J. B. Kozak (Objective judgments in ethics). — K. Wize (Les catégories éthiques et les vertus).

Section D. Histoire de la philosophie.

14 septembre : Ancient philosophy. The Socratic and Platonic elements in Plato's dialogues.

John Burnet. — R. C. Lodge (On a recent hypothesis concerning the platonic Socrates). — Léon Robin (Sur le Phédon). — Paul Shorey. — W. A Heydel (On the crucial test).

15 septembre : Medieval philosophy with special reference to the problem of creation.

William Turner (Rationalism and mysticism in the scholastic movement). — Etienne Gilson (L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique). — T. de Boer (The moslem doctrine of creation). — Harry A. Wolfson (The problem of creation in medieval jewish Philosophy). — Duncan B. Mac Donald (Continuous recreation in moslem scolastic philosophy).

16 septembre : Medieval and modern philosophy.

A. Birkenmayer (Witelo im Lichte der neuesten Forschung). — Mehemed Ali Ayni (Innaïl Hakki). — Léon Noël (Neo-Scolastic Epistemology). — James H. Ryan (Neo-Scholasticism as a contemporary philosophy). — Benjamin Rand (John Locke and Samuel Clarke). — Léon Robin (Octave Hamelin).

14 et 17 septembre : Reports on present tendencies in different countries).

John Laird (Great Britain). — Frank Thilly (United States). — Raffaëlo Piccoli (Italy). — Wincento Lutoslawsky (Poland). — Coriolano Alberini (South Ame-

avaient visité, à Cambridge même, la maison qui fut celle du poète Longfellow. Sur le chemin de Wayside Inn, on leur montra l'habitation où mourut William James. D'aimables réceptions privées permirent aux membres européens de goûter tout le charme de l'hospitalité américaine et d'en emporter un très reconnaissant et très agréable souvenir.

L. Noël.

XXIV

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

Président : Mgr Deploige. — Secrétaire : M. Defourny.

Année académique 1926-1927.

Ire Année. — Baccalauréat.

D. Nys (Suppléant : F. Renoirte), La Chimie et l'Introduction scientifique à la Cosmologie, 4 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Cosmologie, 4 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, La Physique, 4 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Psychologie physiologique, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — Exercices pratiques de physique, une séance par semaine pendant le second semestre. — M. Defourny, L'économie politique, 3 h. par semaine pendant le second

rica). — Erich Becher (Germany). — G. Kuwaki (Japan). — Vladimir Ivanowsky (Russia). — Charles Bouglé (France). — S. Radakrishnan (India).

Assemblées générales :

14 septembre : The hypothesis of emergent evolution, its meaning and the present state of the argument concerning it.

Hans Driesch. — H. Wildon Carr. — Arthur O. Lovejoy. — W. M. Wheeler.

15 septembre : The rôle of philosophy in the history of civilization.

Henry Osborn Taylor. — Etienne Gilson. — John Dewey. — S. Radakrishnan. Benedetto Croce.

16 septembre : Philosophy and international relations.

Charles Bouglé. — Erich Becher. — Coriolano Alberini. — Roscoe Pound.

17 septembre : Continuity and discontinuity among the sciences.

Federigo Enriques. — Erich Becher. — W. E. Hocking.

semestre. — L. Noël, L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie), 1 h. par semaine pendant le premier semestre. — Eléments de Logique, 1 h. par semaine pendant le premier semestre. — Eléments de psychologie rationnelle et introduction à la théorie de la connaissance, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Michotte, Eléments de Psychologie expérimentale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — Compléments de Psychologie expérimentale (avec démonstrations), 2 h. par semaine pendant le second semestre. — N. Balthasar, Eléments de métaphysique générale, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie, 2 h. par semaine pendant toute l'année. — P. Debaisieux, La Biologie générale, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

A. Thiéry, La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années) : *Summa Theol.*, Ia, q. 75 et sq., 1 h. par semaine pendant toute l'année. — M. De Wulf, L'Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — L. Noël, Questions approfondies de Psychologie et de Logique (cours de deux années) : Le problème de la connaissance au XIXe siècle, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — La critique thomiste, 2 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Michotte, Psychologie, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — Les méthodes de la psychologie scientifique, 1 1/2 h. par semaine pendant le premier semestre (Réservé aux étudiants qui fréquentent le laboratoire de psychologie expérimentale). — N. Balthasar, Compléments de Métaphysique générale, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — Explication d'auteurs (cours de deux années) : *Contra Gent.*, l. III à partir du ch. 50, 1 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Mansion, Explication des traités d'Aristote : L'Ethique à Nicomaque, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — P. Harmignie, La Philosophie morale, 3 h. par semaine pendant toute l'année.

Cours spéciaux :

A. De Meyer, La critique historique, 1 h. par semaine pendant toute l'année. — A. Thiéry, Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel, 2 h. par semaine pendant toute l'année. — E. Asselberghs,

Notions de minéralogie et de cristallographie, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — Droit international chrétien, 1 h. par semaine à partir du 9 novembre. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie générales, 2 h. par semaine pendant le second semestre.

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), Le Droit naturel, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Philosophie sociale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — M. De Wulf, L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — L. Noël, Questions approfondies de Psychologie et de Logique (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — A. Michotte, Psychologie, cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar, Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — La Théodicée, 2 h. par semaine pendant le premier semestre ; 6 h. par semaine pendant le second semestre.

Cours spéciaux :

C. de la Vallée-Poussin, La Mécanique analytique, 1 h. par semaine pendant le premier semestre ; 2 h. par semaine pendant le second semestre. — G. Lemaître, La Méthodologie mathématique, 2 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, Le Calcul intégral, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales, cours indiqué ci-dessus. — P. Debaisieux, Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.

Conférences publiques.

Marcel Aubert, L'iconographie de la Vierge dans les verrières françaises du moyen âge. — Léon Bérard, Aux confins de l'ancien régime et de la France nouvelle : Royer-Collard. — Dom Fernand Cabrol, Les initiatives individuelles en Liturgie. — S. E. le Card. Charost, Saint Vincent de Paul. — Roland Dalbiez, Hume et l'idée de causalité. — A. Geouffre de Lapradelle, La limite internatio-

nale de la compétence exclusive de l'Etat (art. 15, § 8 du Pacte de la Société des Nations). — Gonzague de Reynold, La coopération intellectuelle internationale. — Chanoine Diès, Les lois de la destinée des âmes dans la Philosophie de Platon. — Comte du Plessis de Grenedan, Jean du Plessis, commandant du « Dixmude ». — Charles François St Maur, La famile nombreuse dans la législation française. — Mgr Lavallée, A l'occasion du Centenaire (1627-1927), une pénitente de Bossuet : Madame d'Albert. — Louis Massignon, L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire. — Marcel Peschaud, L'organisation administrative et financière des Chemins de fer français. — Georges Renard, La consistance du droit naturel. — Georges Ripert, La règle morale dans les obligations civiles. — Domenico Russo, Ardigo et la genèse du fascisme. — Jacques Valdour, La psychologie de l'ouvrier français. — M. Defourny, Le droit international chrétien. — E. Closson, Timbres instrumentaux perdus et inconnus. — Musique russe d'hier et d'aujourd'hui. — R. Maere, Le mobilier religieux en Belgique : Renaissance et style baroque. — H. Velge, La collégiale des SS. Michel et Gudule à Bruxelles.

Cours pratiques.

A. Thiéry et A. Michotte, Laboratoire de psychologie expérimentale. — D. Nys et F. Renoirte, Laboratoire de chimie. — Mgr S. Deploige et M. Defourny, Conférence de philosophie sociale. — M. De Wulf, Séminaire d'histoire de la philosophie. — L. Noël, Etudes sur les philosophes modernes et contemporains. — A. Michotte, Séminaire de psychologie expérimentale. — N. Balthasar, Etudes sur les philosophes du moyen âge. — A. Mansion, Etudes sur les philosophes grecs.

Cercles d'Études.

A. Thiéry, Société philosophique. — M. Defourny, Cercle d'études sociales. — P. Harmignie, Cercle d'action sociale.

COMPTES RENDUS

Ed. Janssens, *Cours de Morale générale*. 2 vol. in-16. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Liége, Vaillant-Carmanne, 1926. Prix : 25 francs.

Faire un traité de morale, avec le souci constant de se rattacher à la tradition aristotélicienne et thomiste, dont « il est impossible de s'écarter sans dommage », c'est s'engager dans des chemins que beaucoup d'autres ont déjà parcourus, mais ce n'est pas s'interdire de suivre des sentiers que d'autres n'ont jamais battus. Car si les grandes voies de la pensée doivent conserver le tracé que leur imposent les principes immuables, des possibilités demeurent d'améliorer, sur certains points, l'accès vers leurs applications. Un traité de Morale, si pénétré qu'il soit d'une doctrine dont il prétend n'être qu'un nouvel exposé, peut donc être une œuvre originale. Aussi bien, cet exposé lui-même peut être nouveau. Il peut être de son temps, je veux dire qu'il peut mettre l'accent sur l'adaptation d'une doctrine très ancienne aux problèmes dont s'inquiète plus spécialement une époque.

A tous ces points de vue, le *Cours de Morale générale* que M. Ed. Janssens vient de verser dans la collection des ouvrages sortis de l'Institut supérieur de Philosophie, est original à souhait. Tout resplendissant de thomisme intégral, il en accuse les caractéristiques les plus susceptibles de lui concilier l'intelligence contemporaine et il apporte, à l'égard de certains problèmes, que de séculaires discussions n'avaient en somme fait qu'embrouiller, des solutions neuves et séduisantes.

Si le diagnostic du mal dont souffrent les esprits à l'heure actuelle peut, avec une suffisante rigueur, s'exprimer à l'aide des appellations par quoi se marquent les tendances les plus généralement régnantes de la pensée philosophique, on pourrait sans doute dire que ce mal est fait surtout d'idéalisme et d'antiintellectualisme. L'hégélianisme n'a pas cessé de nous infecter et l'intuitionisme, à la manière de M. Bergson, n'a peut-être pas complètement

épuisé sa puissance de séduction. Rien n'est plus indiqué, dès lors, comme remède à ce mal que le réalisme et l'intellectualisme et c'est précisément ce remède qu'offre aux esprits de son temps la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

Récemment, par ses remarquables *Notes d Epistémologie thomiste*, M. le Chanoine Noël a montré que seul le thomisme, parmi tous les systèmes que la philosophie du XIXe siècle et celle de ce début du XXe siècle ont cités à leur barre, pour obtenir d'eux une solution satisfaisante du problème de la connaissance, — que seul le thomisme s'est révélé en mesure de résoudre le « troublant » problème, parce que seul il a osé pousser le réalisme jusqn'à l'immédiatisme. où le bon sens — qui reste malgré tout le roi des intelligences — a enfin trouvé à se satisfaire. Et voici que M. Janssens, dans le domaine de la Morale, souligne cette même caractéristique, au début comme tout au long de son *Cours*, quand, suivant la doctrine de saint Thomas, il assigne pour objet à la Morale, non pas une moralité abstraite, détachée de son objet propre, à savoir l'opération humaine, — ce que font la plupart des modernes — mais l'opération humaine dans son rapport avec le bien et le devoir, c'est-à-dire la moralité revêtue des rapports qui l'attachent à l'ordre des réalités vivantes. Cette manière de concevoir l'objet de l'Ethique permet au moraliste de résoudre tous les problèmes qui se posent à lui, sans perdre de vue les exigences de la vie quotidienne, de l'humble vie de chacun de nous où il faut bien, en fin de compte, que règnent ces solutions, pour que soit assuré le respect de l'ordre moral. Ainsi s'avère, une nouvelle fois, l'exacte correspondance du thomisme aux tendances et aux besoins essentiels de notre nature.

Non moins remarquable est l'accent mis par M. Janssens sur l'intellectualisme de la morale thomiste. Ayant, par exemple, à définir la conscience morale, il pose que celle-ci n'est pas autre chose que l'acte de la raison pratique; c'est la faculté intellectuelle agissant dans le domaine restreint des actes humains. Saisissant dans ceux-ci ce qu'ils sont au point de vue moral, elle applique ensuite, dans un jugement, à l'action qui se présente à faire, l'idée de convenance ou de nécessité qu'elle a saisie en en scrutant la nature. C'est un véritable syllogisme dont la majeure est un précepte de la loi morale, dont la mineure est le jugement qui applique à un acte humain le caractère par lequel il tombe sous l'extension de ce précepte, et dont la conclusion — en quoi consiste proprement l'acte de la conscience morale — exprime le résultat de l'application d'un précepte moral à un cas particulier. Ainsi se

trouvent opportunément affirmés les droits de l'intelligence, en face des entreprises antiintellectualistes qui, dans le domaine de l'Ethique, tendent à conférer la dignité de conscience morale à quelque obscure faculté sensible ou à quelque mystérieuse puissance de sentiment.

Mais l'ouvrage de M Janssens ne se recommande pas seulement par l'exposé si souple et si opportun qu'il contient de la morale thomiste. Il apporte encore, disions-nous en commençant, à l'égard de certains problèmes, des solutions neuves et séduisantes. Ce mérite éclate, d'une façon particulièrement marquée, dans la célèbre controverse relative à la conscience douteuse. Le défaut commun de tous les systèmes de probabilité est de perdre de vue que la question qui se pose, dans le cas de la conscience douteuse, est, avant tout, d'ordre critériologique. Tout leur effort ne tend qu'à découvrir un principe réflexe, c'est-à-dire un principe *extrinsèque* à la nature de l'opération morale grâce à quoi nous puissions sortir de l'alternative entre les deux partis qui nous laissent hésitants. Or, cette manière de comprendre le problème s'inspire d'une vue erronée des conditions dans lesquelles doit s'effectuer l'acte de la conscience morale. Elle suppose, en effet, que l'esprit peut considérer comme étant simultanément probables, quoique à des degrés divers, deux ou plusieurs partis opposés, alors qu'il accorde son assentiment à l'un d'entre eux. « Cette hypothèse... viole les lois essentielles de l'adhésion de l'esprit en matière contingente. Car elle consiste à supposer que l'esprit adhère à l'un des partis, avec tout ce qu'implique de décisif cet assentiment de l'entendement et, d'autre part, qu'il n'adhère pas, puisqu'il continuerait à admettre que le parti contraire ne cesserait point d'être probable et, comme tel, de pouvoir réclamer pour lui-même l'adhésion intellectuelle ». C'est pourquoi, abandonnant le maquis des discussions byzantines où s'affrontent depuis trop longtemps les tenants des systèmes de probabilité, — sans autre profit que les meurtrissures qu'ils en rapportent — M. Janssens infléchit le problème de la conscience douteuse dans le sens d'un problème de logique. Ce qu'il faut, en effet, essentiellement, c'est déterminer les règles logiques de la certitude requise dans le domaine moral.. Or, si cette certitude n'est pas la certitude scientifique, ou l'adhésion intellectuelle donnée à un objet nécessaire, elle ne s'en distingue cependant que parce qu'elle est relative à un objet contingent; elle est, comme la certitude scientifique, un assentiment de l'esprit, une détermination de l'entendement à l'unité. Ce qui la caractérise c'est que l'assentiment de l'esprit, en quoi elle consiste, correspond à un objet pro-

bable ; elle est ce que nous appelons l'opinion. Mais il en résulte que la probabilité ne demeure pas, en quelque sorte, bilatérale ; dès que l'assentiment de l'esprit s'est produit, elle n'est plus que du côté du parti vers lequel s'est porté cet assentiment. Et dès lors le problème de la conscience douteuse échappe aux inextricables difficultés où l'enferme la conception étriquée sur laquelle reposent les divers systèmes de probabilité. M. Janssens, en dénonçant la méconnaissance des lois de la logique dans laquelle versent tous ces systèmes, rend à la Morale un service signalé ; la solution qu'il propose du célèbre problème ne peut pas ne pas forcer l'adhésion de tout esprit non prévenu.

Nous sommes convaincu, quant à nous, que le *Cours de Morale* de notre éminent collègue connaîtra une belle destinée. Ecrit en une langue limpide autant qu'élégante, il trouvera de nombreux lecteurs et, ce qui est mieux encore, il contribuera pour sa part — et elle n'est pas négligeable — à faire rayonner le thomisme sur la philosophie contemporaine.

Paul Nève.

Jean Rimaud, *Thomisme et méthode.* Un vol. in-8°, 276-xxxv pp. Paris, Beauchesne, 1925 (Bibliothèque des *Archives de Philosophie*). Prix : 28 fr.

Que devrait être un *Discours de la méthode* pour avoir le droit de se dire thomiste? Tel est le sous-titre de ce livre. C'est une question bien posée, une question qu'il faut poser et qui est, nous paraît-il, une des questions primordiales de tout néo-thomisme. Dirons-nous que le livre de M. Rimaud y répond adéquatement ? Il nous semble avoir trop d'esprit pour le croire lui-même et trop de bon goût pour essayer de le faire croire à ses lecteurs. La question est, en effet, bien complexe et bien d'autres problèmes, d'histoire et de doctrine, la commandent. Sur ces problèmes, on a aujourd'hui plus de données qu'en 1879, et, par le fait même, moins de certitudes ou, du moins, des certitudes plus nuancées. Il en résulte, quant à la manière de comprendre et de suivre saint Thomas, diverses conséquences auxquelles M. Rimaud fera utilement réfléchir.

L'idée qu'il s'est faite du saint Thomas de l'histoire a largement subi l'influence des travaux du P. Rousselot. Ce n'est pas le moment de les discuter. Arrêtons-nous à une remarque qui touche davantage la position même de la question à laquelle M. Rimaud veut répondre.

Lorsqu'il s'agit de dégager des contingences de l'histoire ce que les doctrines peuvent contenir d'éternel et d'universellement utili-

sable, ne faut-il pas nécessairement laisser tomber ce qu'elles ont eu, un jour, de particulier, ce qui les rattachait à la mentalité et à la psychologie d'un temps ou d'un homme? Il est infiniment intéressant, pour qui veut comprendre saint Thomas et sa doctrine et sa méthode, de tâcher à pénétrer sa psychologie. Mais ce qu'on appellera la méthode « thomiste », ce qui pourra la constituer aussi bien au XXe siècle qu'au XIIIe, devra être, me paraît-il, quelque chose de purement objectif. Je sais qu'il y a des difficultés historiques contre les « XXIV thèses », mais il me paraît que, s'il faut définir le « thomisme », on devra nécessairement le faire en quelques formules de ce genre. Quant à la méthode « thomiste », elle devra énoncer, entre ces thèses, un certain ordre de dépendance idéale qui a, en lui-même, perdu tout lien avec l'éducation du jeune comte d'Aquin et la vie de prières, les voyages du saint dominicain et le milieu même où il étudia et où il enseigna. C'est pour cela que cette méthode pourra être aussi bien celle de chacun d'entre nous.

A côté de cela il y a les voies pédagogiques, l'histoire subjective, l'état des sciences et de la société à un moment du temps. Tout cela peut avoir fait, un jour, le thomisme historique de saint Thomas. Le néo-thomisme d'un universitaire d'aujourd'hui sera nécessairement incarné dans une série de conditions subjectives assez différentes.

Il fera bien, d'ailleurs, de s'exercer à pratiquer ces vertus de prudence et de courage que saint Thomas pratiqua dans son travail intellectuel, — M. Rimaud dit là-dessus des choses fort justes — mais l'essence objective de la méthode ne consiste pas en ces efforts.

Je ne crois pas qu'en disant cela on simplifie les problèmes. On évite seulement de les compliquer à l'infini.

L. Noël.

A. Gemelli, *Il mio contributo alla Filosofia neoscolastica*. In-8°, 84 pp. Milano, « Vita e Pensiero », s. d.

Intéressante brochure où le P. Gemelli, l'éminent recteur de l'Université catholique de Milan, définit la néo-scolastique italienne. Elle reprend, en langue italienne, un exposé destiné à paraître dans une série d'articles publiée par l'éditeur Meiner de Leipzig sous le titre « Die Philosophie in Selbstdarstellungen ».

Le P. Gemelli reprend, naturellement, un certain nombre d'idées qui nous sont plus que familières. Il ne se cache pas d'ailleurs d'avoir subi, un jour, l'influence de la néo-scolastique de Louvain.

Y a-t-il une différence de conception entre lui et nous? Il ne

semble guère. Tout au plus y a-t-il entre l'exposé qu'il fait de cette conception et ceux qui furent faits ici même, il y a plus de trente ans, une certaine différence d'accent, due à la différence de date.

Quand le P. Gemelli s'est tourné vers la scolastique, l'étoile du positivisme baissait depuis quelque temps, on était en pleine critique des sciences. Il a senti le besoin de confronter la scolastique avec l'idéalisme qui retrouvait en Italie une vigueur nouvelle. Plus spécialement, il s'est trouvé en présence des idées de synthèse historique avancées par cette école néo-hégélienne : elles l'ont mis bientôt en présence de problèmes de culture générale qui lui ont paru beaucoup plus larges que ceux que le mouvement néo-scolastique avait d'abord envisagés. De là une orientation nouvelle dont la fondation de l'Université catholique de Milan fut le fruit. De plus, l'opposition radicale, que, de part et d'autre, les scolastiques et leurs adversaires mettaient entre la philosophie traditionnelle et la philosophie moderne lui a paru outrée. Il lui semble plutôt que les problèmes fondamentaux sont communs, que la scolastique doit évoluer à la lumière de la réflexion moderne, tout en se rattachant à la tradition.

On reconnaîtra que des choses toutes semblables ont été dites ici sur les rapports de la pensée moderne et de la tradition aussitôt que la pensée moderne a recommencé à faire de la philosophie. Il eût été sans doute plus difficile de les dire à l'époque antérieure où elle rejetait toute préoccupation métaphysique et, en somme, toute philosophie.

Quant aux questions de culture générale, il n'est pas sans intérêt de remarquer que le mouvement de Louvain est né au sein d'une université complète où, depuis 1835, ces questions étaient étudiées d'un point de vue catholique et, en fait, thomiste. Le mouvement néo-scolastique, à Louvain, n'était nouveau que par le souci qu'il apportait d'approfondir les notions techniques du thomisme et de les mettre en relations avec les sciences positives. C'était un mouvement de spécialisation qui venait s'insérer à l'intérieur d'un mouvement général déjà existant. La vie universitaire d'ensemble qui a été, pour la néo-scolastique italienne, un point d'arrivée, était ici un point de départ.

L. Noël.

Arthur Drews, *Geschichte der Philosophie. IX. Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes* (Sammlung Göschen). Un petit volume in-12, 146 pp. Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1922.

Ce petit volume rendra des services à ceux qui désirent une brève indication sur l'état de la philosophie en Allemagne. On y trouvera, à vrai dire, en fait de « Philosophie der Gegenwart », un certain nombre de personnages dont l'influence s'est exercée avant 1914. On y trouve aussi d'importants maîtres actuels. Pour la philosophie hors d'Allemagne, le tableau retarde davantage.

L. N.

Emile Lasbax, prof. de philos. à la Fac. des Lettres de l'Université de Clermont, *La Dialectique et le rythme de l'Univers*. (Cahiers de synthèse dialectique, I). In-8°, VIII-427 pp. Paris, Vrin, 1925. Prix : 22 fr.

L'essai de M. Lasbax ne manque certes pas d'originalité. Il vise à renouveler la philosophie, en la faisant bénéficier elle aussi des fruits que doit lui apporter l'application de la méthode comparative. Encore faudrait-il procéder avec plus d'exactitude et un soin plus grand des nuances.

Mais voyons d'abord les projets de M. L. Dans son avant-propos, il nous avertit qu'il ne « s'agit que d'une histoire. Mais cette histoire (celle des « fluctuations de la dialectique ») est d'un intérêt troublant. Intimement liée à la vie de l'homme et à celle de l'Univers, si nous parvenions à découvrir tous ses documents et à rassembler ses épisodes, nous ne saisirions rien de moins, à son terme, que le secret de cette vie humaine et le sens de cet Univers ». M. L. veut donc embrasser d'un coup d'œil tous les champs de l'activité humaine, et le problème central qui lui donnera la clef de tous les autres, c'est le « problème dialectique ». Par là il s'apparente nettement à la méthode dialectique de Fichte et de Hegel.

La « *notion* » et la « *chose* », écrit-il, voilà les deux données initiales, les *ultimi termini* de la pensée et de l'action humaines ; et l'effort pour passer de l'une à l'autre est la relation première, source de toute recherche, la *méthode* dans son universalité. Nous saisissons en nous des faits de conscience et ces faits, en même temps, nous apparaissent invinciblement comme des reflets ou des signes d'une réalité qui les dépasse, *être* par rapport à *phénomène*, *objet* par rapport à *sujet*, *monde* par rapport à *esprit humain*. Car aucun des deux termes n'est donné isolément, ou plutôt, le « *donné absolu* » *est une fonction de deux variables corrélatives*, le monde et l'esprit, l'extérieur et l'intérieur, les choses et les notions. Et la dialectique est le perpétuel effort pour déterminer cette fonction, pour résoudre à chaque instant l'équation qui relie ces deux

variables. ... A la lumière de l'histoire, nous essayerons donc de marquer les événements saillants de l'organisme dialectique » (pp. III et IV).

Tel est l'objet du premier livre, intitulé : « Philogénèse de l'organisme dialectique ». (Il faut savoir que M. L. prétend « ne traduire le réel qu'en termes biologiques de vie et d'adaptation » (p. 399).

Le second livre est consacré à l'Ontogénèse. Il faudra « définir plus nettement les éléments en présence. Tandis que nous n'avons envisagé jusqu'ici, pour la variable « notion », que des valeurs privilégiées, nous considérerons maintenant toutes ses valeurs possibles ».

M. L. examine donc le développement historique des notions, leur transformation en « systèmes dialectiques vivants », le classement de ces organismes et leurs conditions de vie.

L'opposition « individu et milieu » ressort clairement, au terme de ces recherches. Mais « le point essentiel de notre étude sera la distinction des *notions*, qui appartiennent à tous les individus vivants, et des *organismes dialectiques*, qui sont le privilège de l'homme... La « dialectique de l'Humanité » éclairera d'un jour nouveau la « dialectique de l'individu ». Et si des nuages l'obscurcissent encore, l'espoir nous sera donné, du moins, grâce aux progrès croissants de l'histoire, de les voir se lever peu à peu. Mais déjà la double participation des choses aux organismes notionnels et aux organismes dialectiques nous fournira deux équations générales, d'où nous pourrons inférer, d'une façon mathématiquement sûre, la nature elle-même des choses... Nous avons pris pied dans le réel.

» Forts de cette assurance, nous pourrons, dès lors, envisager la constitution même de l'être... Mais il faudra, avant d'entreprendre cet exposé final, sonder plus intimement les divers organismes dialectiques : beaux-arts, techniques et rites ; — mythologies, sciences et philosophies ; — mystiques, magies et humanitarismes... Nous n'y verrons, jusqu'au bout, qu'un approfondissement croissant de l'effort ontologique initial, ou mieux de cette synthèse d'efforts dont la convergence nous livrerait, à la limite, la signification de l'Univers ».

Les ambitions sont vastes et le procédé ingénieux. M. L. parvient à synthétiser bien des choses, mais à vouloir de la sorte faire tout rentrer dans ses cadres, il se condamne à cultiver les termes imprécis et à fausser bien des doctrines. On aura d'ailleurs pu apprécier la manière toute personnelle de M. L. en parcourant les trop longs extraits que nous en avons donnés.

Nous nous plaisons à rendre un loyal hommage à l'information aussi variée qu'*up to date* de M. L. Il aurait cependant dû, à l'intention de ses lecteurs moins érudits que lui, donner la référence à quelques bons travaux. Du même coup le lecteur eût accepté avec moins de défiance bien des affirmations qui maintenant lui paraissent gratuites sinon inventées pour retrouver partout et toujours le rythme ternaire : « activisme, représentationisme et affectivisme ».

E. Goossens.

Michael Wittmann, *Ethik* (Band. VII. der « Philosophischen Handbibliothek »). J. Kösel & F. Pustet, K. G. Verlagsabteilung. Kempten, 1923. 398 pp.

L'ouvrage du Dr M. W., professeur à Eichstätt, traite des problèmes fondamentaux de l'Ethique : la règle suprême de la morale, l'obligation, le bonheur et la liberté dans leurs relations avec la moralité.

L'auteur prétend appliquer une méthode qui soit à la fois analytico-inductive et historico-critique. C'est ce second caractère qui apparaît le plus nettement. Tout le traité constitue plutôt un exposé des diverses solutions apportées au cours des âges aux différents problèmes envisagés. Les systèmes sont critiqués, et cela permet au lecteur de déterminer, mais avec un peu de travail, au milieu de tant de développements, la solution qu'il convient de choisir.

L'auteur a surtout voulu établir que toute Morale suppose une *Weltanschauung* déterminée et que seule celle qui se fondera sur une conception déiste sera définitivement valable. Nous en sommes bien d'accord et pensons que l'on ne peut trop insister sur ce point. Mais c'est précisément pourquoi il nous semble que la méthode à employer pour édifier un *traité d'Ethique* ne devrait pas être à ce point historico-critique. Si presque toute la philosophie spéculative conditionne la morale, la discussion des systèmes suppose ou bien la critique de la métaphysique et de la psychologie qui leur servent de base, ou bien l'acceptation d'un système philosophique déterminé à la lumière duquel on juge les solutions morales. Dans le premier cas, l'abus de la méthode historique transforme le traité de Morale en un bref exposé critique de la philosophie universelle nécessairement trop sommaire ; dans le second cas, on devrait restreindre l'exposé historique qui demeurera très accessoire, car un bon nombre de solutions proposées en morale sont d'avance inacceptables pour qui admet telle théorie, par exemple sur l'immortalité

de l'âme, sur l'existence de Dieu et sur la Providence divine. C'est en tenant compte des conclusions métaphysiques, qu'on édifiera le système par la méthode analytico-inductive, tout en s'aidant évidemment des leçons de l'histoire.

Le présent manuel, étant donné sa méthode, est donc moins un traité d'Ethique qu'une dissertation sur les orientations générales de la morale. Il est intéressant aussi comme exposé historique, mais l'auteur, qui n'avait pas l'intention d'écrire un manuel d'histoire, n'a guère envisagé que la philosophie antique et la pensée allemande. En dehors de là, il ne traite que de la morale anglaise sauf quelques mots consacrés à Suarez, Vasquez, Descartes, Guyau et quelques autres auteurs étrangers à l'Allemagne. Tout ce qui, dans le corps de l'ouvrage, est donné de la position personnelle de saint Thomas, ce sont les lignes suivantes : « Auch Thomas von Aquin kennt den Nützlichkeitswert der Gefühle und gibt dem Gedanken Ausdruck, dass die Lust, wenn sie den Nahrungs- und Geschlechtstrieb in Tätigkeit setzt, der Erhaltung des Individuums und der Art dienstbar ist ». Il n'est rien dit de l'école sociologique française.

Ceux qui s'intéressent au mouvement de la pensée allemande trouveront dans l'ouvrage de bons exposés sommaires — il n'y a aucune référence précise — avec de brèves indications bibliographiques de la littérature en langue allemande. C'est un bon jugement, du point de vue catholique, des principaux courants de pensée qui intéressent les Allemands.

Pierre Harmignie.

Warner Fite, professeur à l'Université de Princeton. *Moral Philosophy*. « The Critical view of Life ». New York, Lincoln Mac Veagh, 1925. IX-320 pp.

Ce n'est pas M. Fite qui contesterait l'affirmation que la morale suppose une « Weltanschauung »; son ouvrage intitulé *Moral Philosophy* porte un sous-titre qui n'est pas menteur : c'est bien la conception critique de toute la vie qu'il expose et pour lui sans la vie humaine l'univers n'est rien ou presque. L'attitude critique dont il est ici question consiste non pas tant à comprendre ce qui est en tant qu'il est, mais à donner un sens à ce que j'en saisis. Car d'une part rien ne vaut et n'est véritablement que dans la mesure où l'homme en est conscient, d'autre part l'homme ne s'explique pas un absolu, mais il cherche à se comprendre lui-même, tout ce qui serait posé en dehors de lui, comme existant en soi, est vide et mort, sans proportion avec la riche complexité de ce qui est la

trame de notre vraie vie humaine. Est donc vrai, beau et bon tout à la fois ce que je puis m'expliquer à moi-même. Le degré de moralité et de vérité est le degré de « self conscience ». Un désir est moral quand je le maintiens après avoir compris ce que je désire, une affirmation est vraie quand je la maintiens après que je sais ce qu'elle signifie. Mais qu'est-ce que comprendre et savoir ? Qu'est-ce que posséder la « self-conscience » ? L'auteur n'en indique pas très clairement le sens. Pour lui, ni en critériologie, ni en morale nous ne pouvons rien confronter avec un principe certain. L'absolu est inventé par l'homme simplement dans un but pratique, pour simplifier l'expression de la vérité, pour organiser les relations entre les hommes. Le syllogisme et toute la logique formelle tronquent la vérité : un homme en habit de soirée manifeste peu sa vraie personnalité, ainsi la présentation logique de notre pensée est l'aspect que nous osons montrer au public de l'activité réelle de notre intelligence qui, elle, est remplie d'erreurs et d'efforts, de folies et de choses sérieuses, de comédie et de tragédie. La loi est une formule rigide qui intervient pour dicter des manières d'agir, tracer les cadres utilitaires de l'ordre social mais elle n'a rien à voir avec la morale, celle-ci n'a pas mission de nous dire ce qu'il faut faire. Dieu, un Dieu unique et personnel, est moins conforme aux exigences de l'âme humaine, qu'à celles de l'ordre social et particulièrement à cette convenance suprême de concevoir l'ordre humain comme une continuation de l'ordre universel. La conception du Dieu unique n'est donc que l'expression du même principe de bonne administration qui veut qu'il y ait un Président des Etats-Unis ou du Pensylvania Railroad. La morale, encore un coup, n'a rien à y voir.

Voici un exemple des conséquences de la théorie qu'avec l'auteur nous trouvons très significatif : « Je ne crois pas à la résurrection du Christ et il me paraît invraisemblable que j'y croie... parce que je n'arriverai pas à une évidence satisfaisante. Quelle serait cette évidence? Voici : en lisant les récits de l'Evangile qui nous parlent des apparitions et des conversations de Jésus ressuscité, on se dit..., si seulement ces conversations nous étaient rapportées ! Si seulement ces rencontres avaient été rapportées d'une manière si vivante et complète qu'en lisant le récit on puisse s'y trouver présent en quelque sorte ! Alors nous saurions si le Christ est ressuscité ou non. Nous le saurions par une appropriation critique de l'expérience qui nous serait offerte ».

Le bien s'apprécie comme le vrai d'après le degré de « self-conscience » de l'agent. Supposons deux époux : l'un veut le divorce,

l'autre s'y refuse, la seule solution morale de pareil conflit est celle qui résulterait d'un exposé loyal fait par chacune des deux parties de ses motifs. Si par cette explication les deux intéressés parviennent à se mettre d'accord, la difficulté aura reçu une solution morale ; dans le cas contraire, il faudra sans doute avoir recours à un juge, mais sa décision n'aura plus rien à voir avec la morale.

Toute morale autoritaire est condamnable ; qui peut, en effet, assurer que ma manière de comprendre coïncidera avec celle du législateur. L'autorité est nécessaire pour ordonner le monde mais elle est simplement utilitaire, elle n'est pas morale. Un agent moral ne peut être soumis à aucun précepte qui le lie, même s'il émane de son créateur.

* * *

L'auteur croit qu'un ouvrage doit être loué par la critique quand il réunit les éléments qui permettent de bien comprendre la question dont il traite. M. Warner Fite est assurément très informé. Il connaît les systèmes les plus divers, il observe curieusement le monde et le critique avec perspicacité et humour — la lecture de son livre n'a rien d'ennuyeux, au contraire ; mais il ne semble pas connaître et comprendre exactement la morale catholique traditionnelle. Pas mal de griefs portent à faux. Tous les tenants de la morale autoritaire qui trouvent en Dieu le fondement dernier de l'ordre ne pensent pas, par exemple, que le Créateur détermine à sa fantaisie le bien et le mal, que la vie humaine puisse être divisée en tranches dont quelques-unes seulement sont régies par la loi morale, et nous sommes bien d'accord avec l'auteur pour proclamer que seule la vie consciente et réfléchie est morale. Nous pensons cependant, et c'est là ce que M. Warner Fite n'a pas compris, que la conscience doit être droite pour guider au bien et que notre réflexion doit, sous peine de nous égarer, tenir compte de ce qui est, et ce qui est est avant même que nous l'ayons compris pleinement. L'absolu nous domine, l'auteur sera bien près d'être des nôtres si quelque jour il prend conscience de la réalité d'un Dieu connaissable sans être pleinement compréhensible qui crée un ordre auquel nous ne pouvons manquer de nous adapter, et que l'autorité humaine peut sanctionner.

Pierre Harmignie.

G. Mattiussi, S. J., *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste.* Commentaire des vingt-quatre thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes le 27 juillet 1914. Traduit et adapté

de l'italien avec l'autorisation de l'auteur par l'abbé J. Levillain. Turin, Marietti, gr. in-12 de XII-304 pp. 25 frs.

Le présent commentaire n'est pas un livre de polémique, pas davantage un manuel ; c'est un précis de philosophie thomiste, mettant en évidence la cohésion du système. On y montre que nier un point de la doctrine c'est condamner tout l'ensemble. Il faut prendre tout ou ne rien prendre. Comparer à l'étude de P. Mattiussi, S. J., le commentaire sur le même thème du P. Hugon, O. P., ne manque pas d'intérêt, mais nous laissons à d'autres ce travail.

N. Balthasar.

A. Bacic, O. P., *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis.* Un vol. in-8° de 132 pages. Rome, « Angelicum », 1925.

A l'usage des étudiants en philosophie et en théologie, l'A. réunit en cette brochure trois articles du périodique « Angelicum ». Evitant de parti pris les questions controversées, il veut leur indiquer quelles sont les œuvres authentiques de saint Thomas, la date de leur composition, où facilement ces œuvres peuvent être consultées.

En appendice se trouve le *curriculum vitae* de l'Ange de l'Ecole.

Un examen rapide est fait des œuvres douteuses, des apocryphes, des traités authentiques qui sont perdus.

L'A. n'a d'autre prétention que d'être utile. Nous avons été étonné de ne pas voir citée l'étude de Mgr Grabmann *Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote,* parue dans les *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie,* année 1914.

N. Balthasar.

Prof. Dr Martin Honecker, *Das Denken. Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung.* Berlin, Dümmler, 1925. In-12, IV-149 pp. Prix : 3 Mk.

M. Honecker présente modestement son livre comme un essai de vulgarisation, tout en revendiquant son originalité. Tout le monde, sans excepter les spécialistes, doit souhaiter de voir paraître beaucoup de travaux aussi réussis que celui-ci : on le lit avec une réelle satisfaction pour sa netteté et un non moindre profit pour la justesse de ses idées, la finesse et la pénétration de ses descriptions. Si la disposition des matières peut être discutée, toutes les questions essentielles sont traitées : théorie des objets, psychologie de la pensée, origine et développement, pédagogie individuelle et sociale,

théorie de la connaissance. Celle-ci s'inspire du réalisme critique, de l'objectivisme et de la phénoménologie et reprend les idées personnelles développées ailleurs par l'auteur au sujet de la nature de la logique. De ce petit livre qui mérite tout entier d'être examiné attentivement, c'est la partie la plus intéressante, avec le chapitre III, plus neuf encore, où l'auteur examine les différents « actes » essentiels de la pensée et les relations de celle-ci avec d'autres activités mentales. Ajoutons que l'auteur se rend compte de la parenté de ses idées avec celles des anciens scolastiques.

R. Kremer, C. SS. R.

Dr Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie* (Leitfäden der Philosophie herausgegeben von Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln). Berlin, Dümmler, 1925. In-12, 178 pp. Relié : 3 Mk.

Ce volume inaugure très favorablement une collection de manuels destinés à initier les étudiants aux problèmes philosophiques dans leur état actuel. On y vise à la concision et à une forme rigoureusement scientifique. M. Müller, Privatdozent à Bonn, s'est surtout proposé de délimiter exactement le domaine de la philosophie et de faire comprendre ses problèmes.

Il s'est inspiré largement des travaux de Windelband et de son école, aussi bien que de ceux de Husserl ; il sait rendre justice, au moins partiellement, aux scolastiques ; signalons avec plaisir que parmi les quelques livres étrangers recommandés on en trouve du Cardinal Mercier. Il reste d'ailleurs indépendant sans être singulier. On ne peut ni résumer, ni discuter un travail de ce genre. Disons seulement que nous avons trouvé de réelles lumières dans la manière dont l'auteur définit et prouve son réalisme critique, et que notre principal désaccord concernerait la séparation qu'il établit entre la métaphysique et la Weltanschauung ou même une bonne partie de la théorie des valeurs.

R. Kremer, C. SS. R.

Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Travaux de l'Année Sociologique). Paris, Alcan. 1925. In-8°, 404 pp. Prix : 25 fr.

L'auteur veut montrer toute l'importance du rôle de la société dans le travail de la mémoire. Il commence par faire de la psychologie qui semble bien peu sociale, tout à fait individuelle : il étudie le rêve, le fonctionnement de la mémoire, l'aphasie. Mais remarque-

t-il, la psychologie purement individuelle est-elle possible? L'introspection se sert de mots pour communiquer ses résultats et les mots sont des produits de la société.

On croit généralement que le souvenir se conserve sous forme individuelle dans la mémoire, que l'individu ne peut « se souvenir qu'en oubliant la société de ses semblables et en allant tout seul... au-devant de ses états passés » (p. 372). Le rêve semble le mieux réaliser ces conditions. Or, dans le rêve il n'y a pas de souvenir véritable. En fait, l'individu « reproduit son passé sous des formes d'autant plus précises et concrètes qu'il distingue mieux le passé du présent, c'est-à-dire qu'il est lui-même dans le présent, qu'il a l'esprit tourné vers les objets extérieurs et vers les autres hommes, c'est-à-dire qu'il sort de lui » (p. 372).

Pour expliquer la mémoire, on suppose qu'elle conserve des images purement individuelles. En quoi peuvent consister ces images? Le souvenir d'un événement comprend deux sortes d'éléments : d'une part, les notions d'objets ou de personnes, les mots qui les expriment, tout cela est à tout le monde, vient de la société — d'autre part, la suite de nos souvenirs qui n'appartiendrait qu'à nous. « Mais toute la question est de savoir si ce qui est vrai de chacune des parties ne l'est pas du tout, et si la société qui nous aide à comprendre et à évoquer le souvenir d'un objet, n'intervient pas aussi et ne doit pas aussi intervenir pour nous permettre de comprendre et d'évoquer cette suite d'objets qu'est un tableau complet ou un événement en sa totalité. Le seul moyen de trancher la question consisterait à réaliser une expérience telle que nous soyons capables de comprendre et d'évoquer les images des objets (ou de leurs qualités et de leurs détails) isolées, mais qu'il ne nous soit pas possible de comprendre et d'évoquer ces suites d'images qui correspondent à un tableau ou à un événement complet. Or cette expérience existe, et se répète continuellement : c'est le rêve. Quand nous rêvons, nous comprenons bien chacun des détails de nos songes : les objets que nous apercevons sont ceux de la veille, et nous savons bien ce qu'ils sont. Si la mémoire, même alors, a prise sur eux, c'est, sans doute, que tout contact entre la société et nous n'est pas supprimé : nous articulons des mots, nous en comprenons le sens : cela suffit pour que nous reconnaissions les objets auxquels nous pensons et dont nous parlons en rêve. Mais nous ne sommes plus capables d'évoquer des scènes suivies, des séries d'événements, des tableaux d'ensemble, qui reproduiraient ce que nous avons vu et vécu à l'état de veille. Comme le rêve diffère de la veille en ce que nous ne sommes plus en rapport avec les autres

hommes, ce qui nous manque alors pour nous souvenir, c'est l'appui de la société » (pp. 375-6).

Il existe donc des cadres de la mémoire collective, qui servent de point d'appui à la mémoire individuelle. Ces cadres présentent deux aspects étroitement solidaires. « Nous avons constaté, en effet, que les éléments dont ils sont faits peuvent être envisagés à la fois comme des notions plus ou moins logiques, et logiquement enchaînées, qui donnent prise à la réflexion, et comme des représentations imagées et concrètes d'événements ou de personnages localisées dans le temps et l'espace » p. 380.

La famille est une institution dont on peut décrire en termes abstraits l'organisation. Mais, d'autre part, la vie de famille comprend un certain nombre d'événements dont nous gardons le souvenir. Ce double caractère se retrouve dans la religion et les classes sociales.

Les traditions des différents groupes ne subsistent pas sans changements ; pour répondre au besoin d'unité de la société, elles se transforment, elles laissent se perdre ce qui ne cadre plus avec le présent. Ce n'est pas, en fait, le présent qui triomphe du passé, en tant que présent mais en tant que constituant une expérience collective beaucoup plus large, commune à plusieurs groupes. « Ce que le groupe oppose à son passé, ce n'est pas le présent, c'est le passé (plus récent peut-être, mais il n'importe) d'autres groupes auxquels il tend à s'identifier » (p. 394).

Voilà les idées principales du livre de M. H. Le problème posé : l'action de la société dans le travail de la mémoire vaut les efforts que l'on consacre à sa solution. M. H. lui donne-t-il une réponse complète ? Je ne crois pas. Il a raison de critiquer les psychologues qui ne parlent que de la mémoire individuelle. Mais il commet l'erreur opposée, il oublie l'individu.

Sans doute, la mémoire se sert de « cadres sociaux ». Il existe cependant un travail individuel de la mémoire. On n'a pas expliqué ce travail en invoquant les cadres sociaux. Se souvenir semble être pour M. H. uniquement un effort de reconstruction appuyé sur les données sociales. De deux choses l'une : ou bien la société possède une véritable mémoire, conserve le passé existant réellement comme passé et elle est capable de le faire revivre dans certaines conditions. Cette mémoire est alors une chose aussi inexplicable, plus inexplicable même que la mémoire individuelle. — Ou bien le passé ne subsiste pas comme tel ; seul le présent existe, résultat, sans doute, de l'action du passé. Dans ce cas la mémoire est une pure construction et qu'est-ce qui lui donne son caractère propre ? c'est ce qu'a

très bien vu M. Bergson et les critiques que lui adresse M. H., portent, je crois, à faux.

La transformation des traditions suppose un travail autre que ce conflit de traditions dont parle M. H. Il y a là également une œuvre qui, si elle n'est pas uniquement individuelle, n'est pas non plus uniquement sociale.

A. Fauville.

R. Anthony, *Réflexions d'un biologiste sur l'objet, les méthodes et les limites de la Psychologie, ses rapports logiques avec les autres branches de la science.* Paris, Vrin, 1925. 70 pp.

Toute science, d'après M. Anthony, étudie nécessairement les faits de conscience. On ne peut donc distinguer la psychologie qu'en la définissant la science des faits de conscience en tant que faits de conscience. Sa méthode est l'introspection. Il en résulte pour la psychologie « une véritable infirmité lorsqu'on la compare, au point de vue des moyens dont elle dispose, aux branches objectives de la science ». D'autre part, il faut conclure que la psychologie objective, la psychologie des animaux, la psychologie de l'inconscient ne sont pas de vraies psychologies.

Voilà les réflexions de M. Anthony ; on voit qu'elles ne sont guère originales — l'auteur le reconnaît bien volontiers. De plus, il y aurait bien des difficultés à faire à ses raisonnements.

A. F.

CHRONIQUE

Nominations. — M. Gaston Richard, professeur de science sociale à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, secrétaire général de l'Institut international de Sociologie, prend la direction de la *Revue internationale de Sociologie*, en remplacement de M. René Worms, décédé.

— M. Etienne Gilson, de la Sorbonne, a été désigné comme professeur d'échange à l'Université Harvard pour le premier semestre 1926-27. Il donnera cours sur l'évolution de la pensée au moyen âge depuis le IXe jusqu'au XIVe siècle et sur le conflit entre l'augustinisme et le thomisme dans les philosophies de Descartes et de Malebranche.

— M. l'abbé Casimir Kowalski, docteur en philosophie de l'Institut de Louvain est nommé professeur de métaphysique au Grand Séminaire de Pôznan (Pologne).

— M. J. Tusquets, licencié en philosophie de l'Institut et docteur en théologie de l'Académie pontificale de Tarragone, est nommé professeur de métaphysique au Grand Séminaire de Barcelone.

Décès. — Le Dr Emile Coué, un des vulgarisateurs de la psychothérapie, est décédé à Nancy le 2 juillet, âgé de 60 ans.

— Le 24 mai est mort à Prague M. J. Eisenmeier, professeur de philosophie à l'Université germanique de cette ville. Il était âgé de 55 ans.

— Le 15 septembre dernier, est mort, à Iéna, le doyen des philosophes allemands Rudolf Christoph Eucken, né à Aurich (Frise Or.) le 5 janvier 1846, étudiant à Goettingen et à Berlin, professeur à Bâle puis à Iéna, prix Nobel en 1918.

Ouvrages :

Grundbegriffe der Gegenwart (1878) ;

Die Einheit des Geisteslebens (1888) ;

Die Lebenanschauungen der grossen Denker (1890) ;

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (1896) ;

Der Wahrheitsgehalt der Religion (1901) ;

Grundlinien einer neuen Lebensanchauung (1907);
Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart (1907);
Der Sinn und Wert des Lebens (1908);
Einführung in die Hauptfragen der Philosophie (1908);
Koennen wir noch Christen sein? (1911);
Erkennen und Leben (1912);
Zur Sammlung der Geister (1913);
Mensch und Welt (1918);
Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung (1920);
Lebenserinnerungen (1920);
Das Lebensproblem in China und in Europa (1921).

On sait que R. Eucken, fondateur d'un nouvel idéalisme, prenait cependant beaucoup d'intérêt aux travaux et au développement du néo-thomisme.

— De Jersey, on annonce la mort, à l'âge de 74 ans, du R. P. Gaston Sortais, S. J., enlevé le 13 juin 1926 par une crise d'urémie. Sans parler de travaux qui appartiennent à la critique littéraire et artistique, tels que *Ilios et Iliade, Fra Angelico et Benozzo Gozzoli, Excursions artistiques et littéraires,* — ou d'opuscules apologétiques : *La liberté d'enseignement et le monopole universitaire, Pourquoi les Dogmes ne meurent pas, Valeur apologétique du Martyre, le Procès de Galilée,* le défunt laisse une œuvre philosophique considérable : *Traité de philosophie,* en deux gros volumes, son œuvre maîtresse, dont la cinquième édition, refondue et considérablement augmentée a paru en 1923-1924, *Manuel de philosophie,* résumé du précédent, *Etudes philosophiques et sociales, la Providence et le miracle devant la science moderne, Histoire de la philosophie depuis l'époque présocratique jusqu'à la fin de la Renaissance,* et surtout sa grande *Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz,* que l'auteur n'aura pu malheureusement achever, mais dont deux tomes sont parus et le troisième entièrement prêt pour l'impression. Ancien professeur de philosophie durant de longues années dans les Collèges que la Compagnie de Jésus dirigeait autrefois à Paris, rue de Vaugirard et rue de Madrid, le P. Sortais a gardé dans ses livres la clarté, l'esprit de méthode et la sûreté de doctrine qui sont les qualités essentielles d'un excellent Maître. Plus compilateur et plus érudit que penseur original, il a écrit un ensemble imposant d'études qui, par l'ampleur et l'exactitude scrupuleuse des matériaux qu'elles contiennent, ne manqueront pas de rendre service à de nombreuses générations.

— Le R. P. Etienne Barge, O. P., qui enseigna la philosophie et la théologie au Couvent des Dominicains du Saulchoir, est décédé

le 31 juillet 1926, à l'âge de 48 ans. Il avait fondé la *Revue de la Jeunesse* (1909) devenue en 1915 la *Revue des Jeunes*. Celle-ci lui consacre, en hommage, son numéro du 10 octobre 1926.

— Le 18 mai est décédé à Amsterdam le psychologue hollandais G. van Wayenburg.

— Le Dr Ramon Turro est mort à Barcelone le 5 juin 1926. Bactériologiste distingué, il s'intéressait aux questions de psychophysiologie. Il écrivit un livre sur les *Origines de la connaissance*, dont il existe une traduction française, et il avait publié une théorie de l'expérience, doublée d'une critique des idées de Kant, sous le titre de *Filosofia Critica* (1919).

— William Romaine Newbold, professeur de philosophie à l'université de Pennsylvanie est mort le 26 septembre 1926.

Périodiques nouveaux. — On annonce la publication, à partir de janvier 1927, d'une *Revue d'Histoire de la Philosophie* paraissant quatre fois par an. Direction : E. Bréhier. Parmi les collaborateurs, citons : C. Andler, L. Brunschvicg, A. Diès, E. Gilson, X. Léon, L. Lévy-Bruhl, A. Rivaud, L. Robin.

Edit. : Paris, Gamber. Abont : 50 frs.

— Nous apprenons l'apparition d'une revue philosophique en langue russe, *Logos, annuaire international pour la philosophie de la culture* éd. à Prague par S. Hessen, B. Jacovenco et *Th. Stepoun*. Le 1r vol. in-4° a 240 pages. Au sommaire :

M. Jacovenco : *Le pouvoir de la philosophie.*

M. Seseman : *Platon, Plotin et l'époque contemporaine.*

M. Chkrakh : *Masarik et le positivisme.*

M. Hessen : *Essai d'une logique nouvelle* (la logique de M. Losski).

M. Losski : *L'Intuition comme méthode philosophique.*

M. Jacovenco : *Dix ans de la philosophie russe* (1914-1924).

— Le premier volume de la nouvelle revue *Philosophischer Anzeiger* publiée par Helmuth Plessner (in-8°, 200 pp. Bonn, F. Cohen, 1925) contient entre autres une étude de H. Heimsoeth sur *la lutte pour l'espace dans la métaphysique moderne*, une autre de H. J. Pos sur *la conscience de la langue*, des recherches de MM. Buijtendyk et Plessner sur *le problème de l'expression mimique*.

Cette revue, qui ne publie que des études originales et des discussions approfondies, veut contribuer « au renouvellement de la science dans un esprit philosophique ainsi qu'au renouvellement de la philosophie dans un esprit scientifique ».

— Afin de faire connaître l'activité de l'Université de Paris, une revue intitulée : *Annales de l'Université de Paris*, et paraissant tous

les deux mois, sera désormais publiée par la Société des Amis de l'Université.

Prix et Concours. — *Enseignement supérieur en Belgique.* — Les questions suivantes ont été proposées au Concours Universitaire pour 1926-1928 :

Groupe philosophie. —

1. Le concept de finalité est-il distinct du concept d'intentionalité?

2. On demande une étude sur la notion de l'infini dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

3. Etudier les bases psychologiques de la philosophie de Bergson et chercher dans quelle mesure elles s'accordent avec la psychologie contemporaine telle qu'elle est exposée dans le traité publié sous la direction de M. Dumas.

4. On demande une étude sur l'influence de Comte chez les premiers positivistes en France.

— Le prix de 5000 l. fondé par le gouvernement italien pour les sciences philosophiques et sociales a été décerné à M. Riccardo Miceli, professeur à Pise, pour son ouvrage : *Il concetto della realtà nel sistema dell'idealismo moderno.*

— M. de Labriolle a reçu, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres de Paris, le Prix Ordinaire (1500 frs) pour son ouvrage : *Les Confessions de saint Augustin.*

— L'Académie des sciences morales et politiques de Paris a attribué le prix Jean Dagnan-Bouveret, destiné à favoriser les études de psychologie, au Dr Henri Wallon, professeur suppléant à la Sorbonne, pour son dernier ouvrage sur *les Troubles chez l'enfant arriéré et turbulent,* et une récompense de 1000 frs à M. Joseph Vidgrain pour son étude : *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche.*

— La question suivante est mise au concours par la Société hollandaise pour la défense de la religion chrétienne (La Haye) : Faire un exposé des philosophies de la religion depuis la fin du siècle dernier. Prix : une médaille d'or et 150 florins, ou une médaille d'argent et 385 florins, ou 400 florins.

Les réponses peuvent être rédigées en néerlandais, en français, en a lemand ou en latin. Elles doivent être adressées, sous devise, à M. le prof. T. Cannegieter, à Utrecht, avant le 15 décembre 1927.

Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — L'Académie croate de théologie a rendu le 10 janvier 1926, un hommage solennel à saint Thomas d'Aquin. Trois études ont été

lues par MM. Timmerman *(L'idéologie philosophique de saint Thomas)*, Rocie *(Le système philosophique de saint Thomas)* et J. Pavlovic *(Les rapports de la philosophie moderne avec celle de saint Thomas)*.

— Le 24 avril dernier, le R. P. Yves de la Brière a fait à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres de Paris, une communication sur le concept philosophique et juridique du traité de paix consacrant la victoire militaire du bon droit. Ce fut pour l'éminent professeur de l'Institut catholique l'occasion d'exposer la doctrine de la juste guerre et de la juste paix.

— *British Institute of Philosophical Studies*. Voici le programme des cours de la session 1926-27 :

Bertrand Russell : Les problèmes de la philosophie ;

T. W. Mitchell : Psychologie médicale ;

Bertrand Russell : Esprit et Matière ;

G. Dawes Hicks : Le développement de la philosophie depuis Kant ;

C. W. Valentine : Psychologie ;

C. Delisle Burns : La philosophie de la vie sociale ;

J. S. Mackenzie : Le monde des valeurs.

G. W.

— Congrès. — *Le huitième congrès international de psychologie* s'est tenu du 6 au 11 septembre en Hollande à Groningue, sous la présidence de M. C. Heymans, professeur à l'université de cette ville. Y assistèrent plus de deux cents psychologues d'Allemagne, d'Angleterre, de Belgique, d'Espagne, des Etats-Unis, de France, d'Italie, de Suisse, etc.

Chaque matinée était réservée à la discussion générale d'une question importante : L'intensité des sensations — la psychologie de la religion — la compréhension et l'explication en psychologie — la perception des formes — la psychologie des races primitives.

Au sujet de l'intensité des sensations, un des rapports, celui de M. E. G. Boring (Cambridge Mass.) défendit la thèse de la possibilité de la mesure des sensations, l'appuyant sur la loi de Fechner et en faisant la condition indispensable de l'existence d'une psychologie scientifique. Les deux autres rapporteurs MM. C. S. Myers (Londres) et H. Werner (Hambourg) nièrent la possibilité de cette mesure : la pure intensité n'est pas une donnée primitive de la vie psychique ; l'intensité y est toujours complexe et ne permet pas de mesure précise.

Quatre rapports s'occupèrent de la psychologie de la religion.

M. P. Janet (Paris), se basant sur l'observation d'un cas pathologique, prétendit que le sentiment religieux suit les variations des sentiments en général et arriva à concevoir la religion comme un des moyens de satisfaire un besoin d'excitation inhérent à la nature humaine. Sa conception est une conception génétique faisant remonter l'origine de la vie religieuse à des sentiments simples : « Les conduites religieuses sont très complexes, car elles se sont compliquées pendant des siècles par l'addition d'idées philosophiques et même scientifiques à un petit groupe de sentiments simples qui se sont développés dans l'humanité primitive ».

En s'appuyant sur des observations psychanalytiques, M. E. Jones (Londres) prétendit également pouvoir défendre une conception nettement génétique. D'après lui, la vie religieuse est une dramatisation sur un plan cosmique des émotions, craintes et désirs qui naissent dans les relations de l'enfant avec ses parents. Cette formule permettrait de rendre compte des différents aspects que l'on découvre dans la religion : relation au surnaturel, solution des problèmes que pose la mort, conservation des valeurs les plus hautes, association constante de la religion et de la morale, relation entre la religion et le sentiment d'incomplétude.

M. J. H. Leuba (Bryn Mawr) exposa quelques-unes des idées qui lui tiennent au cœur : Tout d'abord la nécessité de l'emploi de la méthode comparative en psychologie de la religion : L'extase mystique, par exemple, ne peut bien être comprise et interprétée que si on la compare à des « trances » d'autres espèces. D'autre part, il prétendit que le principe de l'« exclusion du Trancendant » de Flournoy ne permettait pas d'interdire à la psychologie l'examen de la valeur des différentes croyances et pratiques religieuses.

M. R. H. Thouless (Manchester), au contraire, affirma que le psychologue doit laisser ouverte la question du Transcendant. Pour lui, le problème central de la psychologie de la religion est une description de la situation à laquelle la religion est une réponse et la recherche de la nature de cette réponse considérée comme « expérience » et comme « behaviour ».

MM. L. Binswanger (Kreuzlingen), Th. Erismann (Bonn), G. Ewald (Erlangen) et E. Spranger (Berlin) s'occupèrent de la « Verstehen Psychologie ». Les sciences se divisent en sciences de la nature et en sciences de l'esprit. Les premières expliquent, c'est-à-dire qu'elles ramènent les phénomènes à des lois particulières et celles-ci à des lois plus générales. Les autres, au contraire, font comprendre : je comprends l'idée d'un autre quand je revis sa pensée, je comprends sa conduite quand je la ramène à certaines

tendances que je puis éprouver moi-même. La psychologie est dans certaines de ses parties une science de la nature ; mais, comme on le conçoit, elle est avant tout une science de l'esprit, le psychologue doit surtout comprendre la vie psychique.

Une séance particulièrement intéressante fut celle où l'on discuta la question de la perception des formes.

M. K. Koffka (Giessen) exposa les grandes lignes de la « Gestalt-psychologie ». Cette conception prétend expliquer la perception en évitant les difficultés de l'explication mécaniciste et de l'explication vitaliste. La perception n'est pas une somme d'éléments simples ; il ne faut pas non plus faire appel à des fonctions vitales spéciales : le caractère d'unité qui lui est propre se retrouve partout dans la vie et même dans le monde physique.

M. A. Michotte (Louvain) expliqua en quoi consiste, d'après lui, l'analyse psychologique. L'analyse d'une perception peut se faire par voie subjective, en « dirigeant l'attention » sur une « partie » du tout ou par voie objective en faisant agir sur le sujet des excitants moins nombreux ou plus simples.

« Dans les deux cas, on obtient comme résultat la disparition de la perception à analyser et son remplacement par un fait nouveau lequel :

1° est, en général, plus simple au point de vue descriptif,

2° n'est pas identique à aucune « partie » du fait primitif.

3° mais ressemble cependant, dans une certaine mesure, soit à une « partie » de ce fait, soit à l'un de ses aspects. »

Ces ressemblances entre les caractères descriptifs des faits complexes et des faits simples sont accompagnées de similitudes fonctionnelles.

Ensuite M. Michotte étudia les rapports entre l'organisation intuitive et la signification. Il arriva à « conclure que la « prise de signification » est un fait distinct de la « présence » d'une chose, d'une forme organisée et aussi que la « prise de signification » d'une forme organisée peut se faire *sans altération* de la structure intuitive de la forme ». Cependant il « ne faut pas considérer la « prise de sens » comme une simple addition à la forme, à la chose connue, c'est-à-dire comme une juxtaposition, comme l'apparition de quelque chose qui viendrait s'accoler à la forme. La chose perçue et reconnue du stade de « présence » devient elle-même plus précise, elle se trouve déterminée consciemment d'une manière beaucoup plus complète, elle devient personnelle, prend des points d'attache, elle appartient à un domaine plus ou moins vaste ».

Les unités psychiques correspondant à des excitants multiples

peuvent parfois se modifier sous diverses influences : l'une d'elles est la divergence entre l'organisation intuitive et la signification.

M. E. Rubin (Kopenhagen) exposa l'attitude de la psychologie « adspektive » en face du problème de la perception des formes. Il ne faut pas chercher des éléments au moyen desquels on reconstruira l'ensemble. Il faut se borner à étudier des aspects divers des faits psychiques, ne prétendant nullement épuiser leur complexité. Un grand écueil à éviter, c'est la généralisation hâtive : les phénomènes psychiques sont si divers que toute généralisation basée sur un petit nombre de faits risque d'être fausse.

M. F. Sander (Leipzig) montra à quels heureux résultats aboutissait la tendance actuelle de la psychologie à étudier les caractères de la vie psychique prise dans son ensemble, comme un tout.

Un dernier symposium fut consacré à la mentalité primitive. Dans son rapport, M. Lévy-Bruhl (Paris) exposa sa thèse bien connue : la mentalité primitive paraît être essentiellement mystique et prélogique — mystique parce que tout objet possède pour le primitif des propriétés occultes — prélogique parce que la pensée primitive ne s'astreint pas à éviter la contradiction.

M. F. C. Bartlett (Cambridge) nia l'existence de cette différence profonde affirmée par M. Lévy-Bruhl entre la mentalité primitive et la nôtre : « quand le sauvage pense, il pense comme nous ; quand nous suivons le vol de nos images, notre marche a les mêmes caractères que la sienne. »

Comme autres questions au sujet desquelles furent présentés plusieurs rapports, signalons : le problème de l' « eidétisme », c'est-à-dire la faculté que possèdent certains individus d'avoir des images mentales particulièrement vives — le phénomène psychogalvanique ou réaction électrique qui accompagne des faits psychiques — le problème de la volonté et celui de la personnalité.

Le caractère général de ce congrès a été la discussion de questions tout à fait fondamentales. A l'heure présente, la psychologie traverse une crise ; ce qui est mis en question, ce sont les bases mêmes, l'attitude à adopter par le psychologue, les méthodes à employer, la nature des résultats auxquels on peut espérer arriver.

A. F.

— Du 2 au 7 août s'est tenu à Genève-Lauzanne un Congrès de neuro-psychiatrie. La question principale à l'ordre du jour fut celle de la mise au point de la notion de « schizophrène », ce terme désignant un malade chez qui des troubles organiques détermineraient une perturbation dans l'association des idées.

— Le 6e Congrès italien de Philosophie s'est réuni à Milan, du 28 au 30 mars dernier. Parmi les communications les plus importantes, notons : du prof. B. Varisco : *Le funzioni dello Stato;* du sénateur Croce : *La filosofia italiana nel secolo del barocco : dal Campanella al Vico;* du prof. De Sarlo : *L'alta cultura e la libertà;* du prof. Adelchi Baratono : *Il pensiero come attività estetica.*

— La 33e réunion annuelle des psychologues des Etats-Unis a eu lieu, du 5 au 7 avril, au laboratoire de psychologie de l'Université de Pennsylvanie sous la présidence du prof. Samuel W. Fernberger.

Avant de clôturer les travaux, le professeur E. B. Titchener proposa la résolution suivante, qui fut adoptée à l'unanimité :

« Resolved, that this meeting deplores the increasing practice of collecting administrative or supposedly scientific data by way of questionaries; and that the meeting deplores especially the practice under wich graduate students undertake research by sending questionaries to professional psychologists ».

— En 1927 se tiendra à Halle (Saale) un Congrès de la *Gesellschaft für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* sous la présidence du prof. Dr E. Utitz. Secrétaire : Prof. Dr W. Liepe, Ulestrasse, 9, Halle a. d. Saale.

— Du 17 au 19 avril 1926 s'est tenu à Baden-Baden un Congrès général de psychothérapie. Parmi les rapporteurs nous relevons MM. Kehrer (Vienne) et Schilder (Vienne) pour les questions de psychiatrie, MM. Allers (Vienne), Ranschburg (Budapest) et Sommer (Giessen) pour les travaux de psychologie et de psychopathologie, M. I. H. Schultz (Berlin) pour ceux de psychothérapie.

— Un Congrès de psychologie expérimentale se tiendra à Bonn du 20 au 23 avril 1927. Les communications suivantes sont annoncées :

Frau Charlotte Bühler : *Ueber die Sozialpsychologie.*

Th. Erismann : *Die neueren experimentellen Untersuchungen über den Willen.*

H. Fischer : *Psychologie und innere Sekretion.*

F. Sander : *Ueber die experimentelle Psychologie der Gestalt- und Komplexauffassung.*

S'adresser au prof. Dr G. Störring, à Bonn, Louisenstrasse, 112.

Publications collectives. — Chez Vrin, à Paris, vient de paraître une collection intitulée : *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* dirigée par E. Gilson et G. Théry, O. P. On annonce deux ou trois fascicules par an, chacun de 200 à 300 pages. Ces *Archives* ne publieront que des études originales

sur des courants d'idées qui se sont manifestés entre le IXe et le XVIe siècle.

— Le cahier I du volume IV des *Archives de Philosophie* (Paris, Beauchesne, 1926), est consacré à un *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques*, par Gabriel Picard, S. J.

— Dans le *Cursus Philosophicus* de RR. PP. Jésuites de Faulquemont, vient de paraître la *Pars III : Philosophia naturalis*, auctore Carolo Frank, S. J. Fribourg-en-Brisgau, Herder, in-8°, XVI-366 pp. 30 frs.

— Voici quelques renseignements complémentaires concernant le *Handbuch der Philosophie* dont nous avous annoncé la publication (n° de mai dernier) chez R. Oldenbourg (Munich et Berlin).

Vingt-sept philosophes parmi les plus renommés collaborent à cet ouvrage qui sera complet en quarante fascicules environ. Grandes divisions :

Abt. I. — *Die Grunddisziplinen :* Philosophie der Sprache — Erkenntnistheorie — Logik — Metaphysik des Altertums, des Mittelalters, der Neuzeit.

Abt. II. — *Natur, Geist, Gott :* Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft — Metaphysik der Natur — Logik und Systematik der Geisteswissenschaften — Der Geist in seiner Geschichte — Religionsphilosophie katholischer Theologie, evangelischer Theologie.

Abt. III. — *Mensch und Charakter :* Aesthetik-Ethik des Altertums, des Mittelalters, der Neuzeit — Psychologie — Pädagogik — Philosophische Anthropologie — Charakterologie.

Abt. IV. — *Staat und Geschichte :* Gezellschaftsphilosophie — Wirtschaftsphilosophie — Rechtsphilosophie — Staatsphilosophie — Geschichtsphilosophie — Kulturwissenschaft — Metaphysik der Kultur.

Abt. V. — *Die Gedankenwelt Asiens :* Der vorderasiatische Kulturkreis — Der indische Kulturkreis — Der chinesische Kulturkreis — Die Metaphysik der Orients und die griechische Philosophie.

— La *Revue des Cours et Conférences* (Directeur : F. Strowski, Paris, Boivin) continue la publication du cours de M. J. Chevalier, prof. à l'Univ. de Grenoble, sur Bergson : V. *Matière et mémoire* (15 juin 1926) ; VI. *Evolution et création* (30 juin) ; VII (fin). *Les prolongements et la portée de la pensée bergsonienne* (15 juillet).

La suite du cours de M. J. Segond, prof. à l'Université de Lyon, sur *L'Esthétique du sentiment* paraît dans les nos du 30 juin (V. *Les équivalences et les correspondances*), du 15 juillet (VI. *Le goût*), du 30 juillet (VII. *L'intuition subjective*).

La fin des leçons de M. H. Carteron, maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Strasbourg, sur *La Morale d'Aristote* est publiée dans le n° du 31 juillet : *Les principes de l'Acte moral.*

— La *Revue de Droit international et de Législation comparée* (Direction : Gand, Coupure, 84) publie dans son n° 1-2 de 1926 un article de M. Maurice Bourquin, professeur à l'Université de Bruxelles, sur *Grotius et les tendances actuelles du Droit international.* L'auteur examine dans l'œuvre du célèbre auteur du *De Jure Belli ac Pacis* les deux problèmes fondamentaux qui y sont traités : celui des fondements du droit international et celui du droit de la guerre et les confronte avec les doctrines d'aujourd'hui. Etude du plus haut intérêt sur des questions de la plus haute actualité.

— Nous ne pouvons omettre de mentionner la nouvelle traduction faite par Dom Louis Gougaud des *Confessions de saint Augustin* (Paris, Crès, 1926, in-16 de XI-401 pp. 12 frs). Cette traduction est destinée au grand public lettré. C'est, comme dit l'Introduction, « une traduction du XXe siècle pour des lecteurs du XXe siècle ». On n'a traduit que ce qui se rapporte à l'histoire personnelle de saint Augustin. Le reste, morceaux de philosophie ou d'exégèse, a été résumé entre crochets.

— Dans la *Revue Philosophique,* signalons deux études importantes sur des philosophes contemporains : l'une de J. Grenier. — *Trois penseurs italiens : Aliotta, Rensi, Manacorda* (n° de mai-juin 1926), l'autre de E. Duprat. — *La métaphysique de Bradley* (n° de juillet-août 1926).

D'autre part, la *Revue de Métaphysique et de Morale* (n° d'avril-juin 1926) publie une étude de E. Leroux sur *Le plus humain des philosophes : William James, d'après sa correspondance.*

— La maison d'édition Ulrico Hoepli, de Milan, vient d'achever la 3e édition, corrigée et augmentée, du *Dizionario di scienze filosofiche* du prof. Cesare Ranzoli, récemment décédé.

— La société « Dante Alighieri » publie l'œuvre de Sabino Alloggio sur *Les nouvelles théories du droit.*

— La librairie philosophique Joseph Vrin (Paris) a commencé, il y a un certain temps déjà, une série de volumes intitulée « La Culture française ». Sont parus déjà : I. *La Philosophie d'E. Boutroux* (3e éd.) et II. *La Philosophie de Bergson* (4e éd.). Vient de paraître : III. *La Philosophie d'E. Durkheim.* 1. *Sociologie générale,* par A. P. La Fontaine, docteur ès Lettres (3e éd.), in-16, 198 pp. Deux autres volumes étudieront *La Sociologie particulière* et *La Sociologie appliquée.*

L'auteur, qui expose fort clairement les idées de Durkheim, n'a pas su se défendre d'une admiration qui le porte à des exagérations manifestes. Il n'a sans doute pas lu *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie,* par Mgr Deploige, celui qui écrit que dans le domaine sociologique « l'originalité de Durkheim est plus incontestable que celle de Newton, dans le domaine du monde physique, ou de Lavoisier, dans le domaine du monde chimique ! » (p. 6).

On annonce, dans la même série : *La Philosophie de Le Dantec, La Philosophie de Ch. Maurras, La Philosophie de Renouvier,* etc.

— M. l'abbé Jacques Leclercq, docteur en philosophie et en droit, professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles, publie ce mois-ci : *Leçons de Droit naturel.* Tome I. *Le Fondement du Droit et de la Société.* Edit. : Société d'Etudes morales, sociales et juridiques, rue des Récollets, 11, Louvain.

— Le P. M.-R. Cathala, O. P., publie la partie de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin intitulée *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* avec une table analytique par le P. Chr. Egan, O. P. (Turin, Marietti. XII-798 pp. 35 fr.).

Il ne s'agit pas d'une édition critique mais d'un instrument de travail pratique à la portée des disciples de saint Thomas. Le P. Cathala a utilisé les meilleures éditions du XVIe siècle et celle de Parme (1866). La traduction du texte d'Aristote est celle de Guillaume de Moerbeke suivie par saint Thomas.

— Salomon Reinach. — *Lettres à Zoé sur l'Histoire des Philosophes.* I. *Les Philosophies païennes.* Paris, Hachette, in-16, 185 pp.

Le tome II : *De la Scolastique à l'Encyclopédie,* le tome III : *De l'Encyclopédie à nos jours.* (Ces deux derniers tomes à paraître).

M. Salomon Reinach veut mettre l'histoire de la philosophie à la portée du grand public. Essai fort louable, mais entreprise très délicate, surtout si l'on veut faire autre chose que se borner aux grandes lignes des grands systèmes.

On retrouve ici, faut-il le dire, certaines théories qui ont discrédité l'historien des religions que fut jadis l'auteur. D'autre part, celui-ci n'a pas perdu l'habitude d'abuser de l'affirmation tranchante même à propos de questions que les spécialistes jugent encore discutables. Bref, la valeur et l'utilité de cet ouvrage de vulgarisation sont loin de s'imposer.

— Le Professeur Dr A. Eleutheropoulos, de l'Université de Zurich vient de faire paraître : *Die exacten Grundlagen der Naturphilosophie. Träger, Entwicklung und Gesetz der « materiellen » Welt.* (In-8°, VIII-116 pp., Stuttgart, F. Enke, 1926).

Après une introduction sur l'objet de son étude et la méthode à suivre, il traite trois grandes questions : I. *Die sogenannte anorganische Materie.* — II. *Die organische Materie.* — III. *Das Prinzip der Gestaltungen des Organischen.*

G. W.

Editions. — Traductions. — Dans la série : *Opuscula et textus* historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia, « série scolastique et mystique » publiée sous la direction de Mgr Grabmann et du P. Pelster, S. J., Münster, 1926, le fascicule premier comprend le « De ente et essentia » de saint Thomas, édité par Lud. Baur, avec introduction et notes critiques. In-12 de 60 pp. Prix : 1,20 M.

Le fascicule II comprend la « Quaestio de magisterio infallibili romani pontificis » de Guido Terreni, éditée par le P. Bart. M. Xiberta, O. Carm., avec introduction et notes critiques. 32 pp. Prix : 0,80 M.

Le fascicule III comprend de saint Thomas d'Aquin les : « Quaestiones de natura fidei ex commentario in lib. Sent. tertii distinctiones 23 et 24 », éditées par le P. F. Pelster, S. J., avec introduction et notes critiques. 64 pp. Prix : 1,20 M.

Cette dernière publication sera surtout la bienvenue, la question de la foi étant très actuelle et une édition critique des *Sentences* n'existant pas encore.

— Dans la « Biblioteca ascetica » de la société d'édition : « Vita e Pensiero » de Milan, le volume VII est consacré à certains « Opusculi mistici » de saint Bonaventure. In-12 de 532 pp. 20 fr.

Le P. Gemelli leur a consacré une introduction de 54 pages et des notes bibliographiques, en vue d'en rendre plus profitable la lecture. La traduction est faite sur le texte des : « Decem opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae ad theologiam mysticam spectantia in textu correcta et notis illustrata a PP. Collegii S. Bonaventurae edit. 2A ad Claras Aquas », 1900, duquel certains passages non authentiques ont été supprimés. Elle a pour auteurs le P. Naz. Rosadi, O. F. M., et le Prof. Maria Sticco.

N. B.

— Une nouvelle édition de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant vient d'être publiée par Felix Meiner de Leipzig dans la *Philosophischen Bibliothek*. L'éditeur annonce la publication d'un index qui formera un volume séparé.

— Longmans, à Londres, vient de publier le vol. II de l'*History of Mediaeval philosophy* de M. De Wulf, traduit par E. Messenger.

Travaux sur l'histoire de la philosophie. — On trouvera un certain nombre de renseignements sur l'histoire de l'enseignement philosophique chez les Franciscains de Bavière dans un ouvrage du P. Th. Kogler, O. F. M. : *Das philosophisch-theologische Studium der bayerischen Franziskaner* (Munster, Aschendorff, xv-104 pp.)

— Dans la collection V. U. B. (De Erven F. Bohn, Haarlem) vient de paraître le 9e volume de la série : *Hoofdfiguren der geschiedenis van het wijsgeerig denken* (Tijdperk van Cartesius tot Kant) par le Dr J. D. Bierens de Haan (relié : fl. 1,90).

— Al. Birkenmajer (Cracovie). — *Die Wiegendrucke der physischen Werke Johannes Versors.* Upsala, 1925. — *Marco da Benevento u. die angebl. Nominalistenakademie zu Bologna (1494-1498).*

— La *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain (juillet 1926) commence la publication d'une étude très documentée du R. P. Ch. Balic, O. F. M., sur Duns Scot. Il y aura lieu de reparler de ce travail dont l'intitulé indique toute la portée : *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les œuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot.*

— Sur Jean Pecham, signalons l'ouvrage que vient de publier aux Editions de la France franciscaine le R. P. A. Vanden Wyngaert, O. F. M. : « *Tractatus pauperis* » *a fratre Joanne de Pecham, ordinis fratrum minorum, archiepiscopo Cantuariensi, conscriptus et a R. P. Vanden Wyngaert, ejusdem ordinis, cum apparatu critico editus* (Paris, in-8°, 1925, 78 et 86 pp.).

— Sur saint Augustin, le *Rheinisches Museum für Philologie* (t. LXXV, 1926) publie une étude signée G. Beyerhaus : *Philosophische Voraussetzungen in Augustins Briefen.*

— L'influence de Kant sur l'esprit nationaliste des générations qui l'ont suivi est mise en relief dans un article de G. Meyer : *Kants Stellung zu Nation und Staat* (Historische Zeitschrift, t. CXXXIII, 1925).

— Nous avons déjà signalé l'édition à Oxford (Clarendon Press) des *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi.* Le VIe volume de cette collection est le *Compotus Fratris Rogeri* (1926, xxvii-302 pp.) avec une introduction de Robert Steele qui s'est chargé de l'édition.

— La même société (Clarendon Press) publie la correspondance de Descartes et de Huygens (136 lettres et documents dont 91 inédits) qui avait été offert, comme nous l'avons dit antérieurement, à la Bibliothèque Nationale de Paris : *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens (1635-1647)*, edited by L. Roth (Oxford, 1926, lxxv-251 pp.).

— Une étude intéressante sur les sources de la pensée de Scot Erigène a été publiée par H. Doerries : *Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neoplatonismus* (Tubingue, Mohr, in-8°, 122 pp.). L'auteur confronte la doctrine du *De divisione naturae* avec la conception néo-platonicienne de Plotin et conclut qu'Erigène est vraiment original dans l'utilisation des théories néo-platoniciennes.

— Deux conférences données par Mgr Grabmann à l'occasion du 600e anniversaire de la canonisatinn de saint Thomas, ont donné naissance à un précieux ouvrage sur l'influence de la philosophie du grand Docteur sur la culture scientifique, artistique, religieuse et morale : *Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin* (Augsburg, B. Filser, 1925. in-8°, 217 pp.).

— Dr Hieronymus Spettmann : *Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Scotus* (Paderborn, Schöningh, 1925. in-12, 143 pp.).

L'auteur publie la traduction allemande d'un certain nombre de textes se rapportant au problème de la connaissance et choisis dans les œuvres des principaux représentants de l'Ecole franciscaine (saint Bonaventure, Eustache d'Arras, Roger Marston, Mathieu ab Aquasparta, Richard de Middleton, Guillaume de Ware, Duns Scot).

— Dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense* (fasc. 7), le R. P. E. Hocedez, S. J., étudie d'une façon approfondie et tout à fait remarquable *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine* (1 vol. in-8° de xv-555 pp.).

— Dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1926, t. 17), le P. E. Longpré, O. F. M., réfute un certain nombre d'affirmations formulées par M. Albanese dans *Studi su la filosofia di G. D. Scoto* (Rome, 1923).

— Le Dr Ottmar Dittrich, professeur à l'université de Leipzig, vient de publier en 3 volumes une *Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart (Leipzig, F. Meiner, 1926). Bd. I. Altertum bis zum Hellenismus ; Bd. II. Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums ; Bd. III. Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Il en sera rendu compte ultérieurement.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Francesco M. GAETANI, S. J — La Psicanalisi. Roma. La civilta cattolica, 1925.

Acta Primi Congressus thomistici internationalis. Romae apud sedem Academiae romanae S. Thomae, 1925.

G. GENTILE. — L'esprit acte pur, trad. par A. LION. Paris, Alcan, 1925.

Aloys MULLER. — Einleitung in die Philosophie (Leitfaden der Philosophie). Berlin und Bonn, Dummler, 1925.

Fr. NAVAL. — Theologiae asceticae et mysticae cursus. Versio latina juxta 3am ed. hispanicam a Josepho M. FERNANDES. Taurini, Marietti, 1925.

G. COCCHI. — Commentarium in codicem juris canonici. Lib. V. Taurini, Marietti, 1925.

Clemens BAEUMKER. — Contra Amaurianos. Ein Anonymer (Beiträge zur Geschichte der Ph. des Mittelalters. Bd. XXIV, Heft. 5, 6). Münster, Aschendorff, 1926.

Dr. Karl ESCHWEILER. — Eine neue Kontroverse über das Verhaeltnis von Glauben und Wissen. Düsseldorf Schwann, s. d.

G. MATIUSSI, S. J. — Les points fondamentaux de la philosophie thomiste (commentaire des vingt-quatre thèses). Trad. par J. Levillain. Turin, Marietti, 1926.

Ign. G. MENENDEZ-REIGADA, O. P. — Unidad especifica de la contemplacion cristiana (Extr. de la Ciencia tomista). Madrid, 1926.

S. THOMAE AQUINATIS De Ente et Essentia ed. Lud. Baur (Opuscula et Textus) Münster. Aschendorff, 1926.

Guidonis TERRENI De magisterio infallibili Romani Pontificis ed. Barth.-M. Xiberta (Opuscula et Textus). Münster, Aschendorff, 1926.

S. THOMAE DE AQUINO quaestiones de Natura Fidei ed. Fr. Pelster (Opuscula et Textus). Münster, Aschendorff, 1926.

E. PRZYWARA, S. J. — Gott (Der Katholische Gedanke. Bd. XVII). Köln-München-Wien, Oratoriums Verlag.

J. PICARD, S. J. — Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques (Archives de philosophie, vol. IV, cah. 1) Paris, Beauchesne, 1926.

Saint THOMAS D'AQUIN — Somme théologique. Les actes humains. Trad. par M.-S. Gillet, O P. Revue des Jeunes. Paris, Tournai, Rome, s. d.

J. Gredt, O. S. B. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Tomus II. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926.

S. Bonaventura. — Opuscoli mistici volgarizzati dal latino. Milano, Vita e Pensiero, s. d.

Richard Egenter. — Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus. Regensburg, Habbel, s. d.

Emilio Chiocchetti. — La Filosofia di Giovanni Gentile. 2do édit. Milan, Vita e Pensiero. 1925.

R. Anthony. — Réflexions d'un biologiste sur l'objet, les méthodes et les limites de la Psychologie. Paris, Vrin, 1926.

F.-J.-E. Woodbridge. — The Realm of Mind. New-York, Columbia University Press, 1996.

L. Paulot. — L'esprit de sagesse. Paris, Desclée, 1926.

Richard Rolle de Hampole. — Du Péché à l'Amour divin ou l'Amendement du Pécheur (traduit et annoté par L. Denis). Paris, Desclée, 1926.

John-S. Zybura. — Present day thinkers and the new scholastic philosophy. An international symposium. St Louis, Herder, 1926.

Paul Choisnard. — La chaîne des harmonies. 2de édition. Paris, Leroux, 1926.

O. Habert. — Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée (initiation à la philosophie). Paris, Beauchesne, 1926.

B. von Brandenstein. — Grundlegung der Philosophie. Erster Band. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1926.

J. König. — Der Begriff der Intuition. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1926.

John Cook Wilson. — Statement and Inference 2 vol. Oxford, Clarendon, 1926.

Pierre Jean. — La Psychologie Organique. Paris, Alcan, 1925.

H. Wallon. — Psychologie Pathologique. Paris, Alcan, 1926.

J.-W.-T. Mason. — Creative Freedom. London, Harper, 1926.

S. Freud. — La Science des Rêves. Trad. par I. Meyerson. Paris, Alcan, 1926.

E. Souriau. — L'abstraction sentimentale. Paris, Hachette, 1925

E. Souriau. — Pensée vivante et Perfection formelle. Paris, Hachette, 1925.

Ch. Lalo. — Introduction à l'Esthétique. Nouvelle édition, Paris, Colin, 1925.

V. Cathrein, S. J. — De Bonitate et malitia actuum humanorum doctrina Sancti Thomae (Museum Lessianum. Section philosophique, n° 9). Louvain, 1926.

Theodor Erismann. — Die Eigenart des Geistigen. Leipzig, Quelle und Meyer, 1924.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1926

I. M. De Wulf. — S. E. le Cardinal Mercier . . 5
II. In memoriam 9
III. P. Harmignie. — Note sur le Principe des Nationalités 23
IV. T. Greenwood. — L'adaptation de la géométrie au monde sensible 37
V. M. De Wulf. — Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale (1915-1925) 52
VI. M. De Wulf. — Le philosophe et l'initiateur . 99
VII. L. Noël. — Le psychologue et le logicien . . 125
VIII. N. Balthasar. — Le métaphysicien . . . 153
IX. P. Harmignie. — Le moraliste 186
X. L. Legrand. — L'esthéticien 225
XI. P. Charles. — L'écrivain spirituel . . . 236
XII. Bibliographie des travaux de D. Mercier . . 251
XIII. Le successeur du Cardinal Mercier . . . 258
XIV. J. Leclerck. — Note sur la Justice . . . 269
XV. O. Lottin. — La « Summa Sententiarum » est-elle postérieure aux sentences de Pierre Lombard? 284
XVI. C. H. Grandgent. — Confessio Dantis . . 303
La confession de Dante. — Résumé de l'article précédent 323
XVII. R. Kremer. — Bulletin d'épistémologie . . 333
XVIII. A. Fauville. — Conceptions actuelles du développement psychique , ... 349
XIX. A. Berten. — La physique de saint Thomas d'après la « Summa contra Gentilles » . . 389
XX. Stephen d'Irsay. — La possibilité ontologique chez Aristote 410
XXI. O. Lottin. — Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge 422

XXII. N. Balthasar. — Le panthéisme spinoziste. — A la poursuite de l'unité métaphysique . . 455
XXIII. L Noël. — Le congrès de Harvard . . . 469
XXIV. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie 480

COMPTES RENDUS 71, 359, 484
CHRONIQUE. 87, 260, 372, 501
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION . 95, 268, 387, 516

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1926

A. Gemelli, Immanuel Kant (L. Noël) 71
Z Van de Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus cursus philosophicus (J. Bittremieux) 73
A. Inauen, Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis (N. Balthasar) . . . 75
P. Guastalla, Esthétique (Esthétique analytique. Le goût, la grâce et le rythme (Id.) 76
R. P. Sertillanges, Le Traité de Dieu (Id.) 79
G. Dwelshauvers, Les Mécanismes subconscients (J. Hoffmans) 80
F. M. Gaetani, La Psicanalisi (Vander Veldt) . . . 82
L. Roure, Au pays de l'occultisme ou par delà le catholicisme (E. Pialat) 82
Miscellania Tomista en commemoració del sisè centenari de la Canonitzaciö di Sant Tomàs d'Aquino (F. Van Steenberghen) 84
J. Schwertschleger, Die Sinneserkenntnis (R. Kremer) . 334
K. Dürr, Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie (Id.) 336
A. von Pauler, Grundlagen der Philosophie (Id.) . . . 337
H. Driesch, Metaphysik (Id.) 340
R.-G. Collingwood, Speculum mentis or the map of knowledge (Id.) 341
N.-K. Smith, Prolegomena to an idealistic theory of kwowledge (Id.) 343
R. Hubert, Le sens du réel (Id.) 345
D. Bertrand-Barraud, Les valeurs affectives et l'exercice discursif de la pensée (Id.) 346
J. Paliard, Intuition et réflexion (Id.) 347
E.-L. Thorndike, Educational Psychology (A. Fauville) . 349

K. Koffka, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung (Id.) 351
P. Guillaume, L'imitation chez l'enfant (Id.) 354
J. Piaget, Etudes sur la Logique de l'enfant (Id.) . . . 356
G. Verriest, L'infini mathématique (F. Renoirte) . . . 359
J.-P. Steffes, Religionsphilosophie (R. Kremer) . . . 360
M. Casotti, Lettere su la religione (Id.) 362
A.-A. Lemaitre, La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin (Id.) 363
F. Katzinger, Inquisitio psychologica in conscientiam humanam (Id.) 364
R. Martin, Pour saint Thomas et les thomistes (A. Mansion) 364
S. Behn, Romantische oder klassische Logik? (R. Feys) . 365
H. Kiessler, Theorie des hypothetischen Urteils (Id.) . . 367
O. Lottin, Le Droit Naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs (G. Wallerand). 367
J. Nattermann, Adolf Kolping (F. De Hovre) . . . 369
Saint Thomas d'Aquin, Du gouvernement royal (L. Devisé) . 370
Saint Thomas d'Aquin, La vie humaine (Id.) 371
E. Janssens, Cours de Morale générale (P. Nève) . . . 484
J. Rimaud Thomisme et méthode (L. Noël) 487
A. Gemelli, Il mio contributo alla Filosofia neoscolastica (Id) 488
A. Drews, Geschichte der Philosophie. IX. Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes (Id.) 489
E. Lasbax, La Dialectique et le rythme de l'Univers (E. Goossens) 490
M. Wittmann, Ethik (P. Harmignie) 492
W. Fite, Moral Philosophy (Id.) 493
G. Mattiussi, S. J., Les points fondamentaux de la philosophie thomiste (N. Balthasar) 495
A. Bacic, O. P., Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis (Id.) 496
M. Honecker, Das Denken Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung (R. Kremer) 496
A. Müller, Einleitung in die Philosophie (Id.) . . . 497
M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire (A. Fauville) 497
R. Anthony, Réflexions d'un biologiste sur l'objet, les méthodes et les limites de la Psychologie, ses rapports logiques avec les autres branches de la science (Id.) . 500